PETER L. BERGER
ir THOMAS LUCKMANN

SOCIALINIS TIKROVĖS KONSTRAVIMAS

pradai
ALK

PETER L. BERGER
ir THOMAS LUCKMANN

SOCIALINIS TIKROVĖS KONSTRAVIMAS

PETER L. BERGER
ir THOMAS LUCKMANN

SOCIALINIS TIKROVĖS KONSTRAVIMAS

ŽINOJIMO SOCIOLOGIJOS
TRAKTATAS

Iš anglų kalbos vertė
ALDONA RADŽVILIENĖ

Vilnius
pradai
1999

UDK 316
Be 256

Versta iš:

Berger P. L., Luckmann Th. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge.* – New York; London; Toronto; Sydney; Auckland: Anchor Books; Doubleday, 1967

Copyright © 1966 by Peter L. Berger and Thomas Luckmann

Published by arrangement with Doubleday, a division of Random House, Inc.

This edition is published with the support from the Open Society Fund-Lithuania, and from the CEU Translation Project of the Open Society Institute-Budapest

Knygos leidimą finansavo
Atviros Lietuvos fondas
ir Atviros visuomenės institutas Budapešte
(Vidurio Europos universiteto Vertimų projektas)

ISSN 1392-1673
ISBN 9986-943-48-5

© Vertimas į lietuvių kalbą – *Aldonos Radžvilienės*, 1999
© Maketas – „Pradai", 1999

TURINYS

Pratarmė 7

Įvadas. ŽINOJIMO SOCIOLOGIJOS PROBLEMA 11

I. ŽINOJIMO PAGRINDAI KASDIENIAME GYVENIME 33

1. Kasdienio gyvenimo tikrovė 33
2. Socialinė sąveika kasdieniame gyvenime 44
3. Kalba ir žinojimas kasdieniame gyvenime 51

II. VISUOMENĖ KAIP OBJEKTYVI TIKROVĖ 67

1. Institucionalizacija 67
   a. Organizmas ir veikla 67
   b. Institucionalizacijos ištakos 74
   c. Sedimentacija ir tradicija 90
   d. Vaidmenys 95
   e. Institucionalizacijos mastas ir būdai 104
2. Legitimacija 119
   a. Simbolinių pasaulių ištakos 119
   b. Konceptualiniai pasaulio palaikymo mechanizmai 133
   c. Socialinė pasaulio palaikymo organizacija 147

III. VISUOMENĖ KAIP SUBJEKTYVI TIKROVĖ 163

1. Tikrovės internalizavimas 163
a. Pirminė socializacija 163
b. Antrinė socializacija 173
c. Subjektyvios tikrovės palaikymas ir transformavimas 184

2. Internalizacija ir socialinė struktūra 204
3. Tapatumo teorijos 216
4. Organizmas ir tapatumas 224

Išvados. ŽINOJIMO SOCIOLOGIJA IR SOCIOLOGINĖ TEORIJA 231

Išnašos 237
Vardų rodyklė 263

PRATARMĖ

Ši knyga turėtų būti sisteminis teorinis žinojimo sociologijos veikalas. Todėl neturime tikslo pateikti šios disciplinos raidos istorinę apžvalgą ar pradėti aiškinti autorius, susijusius su šia ar kitomis sociologinės teorijos srovėmis. Neketiname netgi parodyti, kaip būtų galima susintetinti kai kurių šių autorių ir srovių nuostatas. Čia visai neketiname ir polemizuoti. Kritinius kitų teorinių požiūrių komentarus pateikėme (ne tekste, o išnašose) tik ten, kur jie padėtų paaiškinti mūsų argumentus.

Mūsų argumentacijos esmė išdėstyta antrame ir trečiame knygos skyriuose („Visuomenė kaip objektyvi tikrovė" ir „Visuomenė kaip subjektyvi tikrovė"). Antrame skyriuje pateikiama mūsų pamatinė žinojimo sociologijos problemų samprata, o trečiame skyriuje parodoma, kaip ji taikoma subjektyviai sąmonei, ir šitaip nutiesiamas tiltas, vedantis prie socialinės psichologijos problemų. Pirmame skyriuje dėstoma tai, ką geriausiai būtų galima apibūdinti kaip filosofinius pagrindinių argumentų prolegomenus: tai fenomenologinė kasdienio gyvenimo tikrovės analizė („Žinojimo pagrindai kasdieniame gyvenime"). Skaitytojui, besidominčiam tik sociologiniais argumentais, gali kilti pagunda peršokti šį skyrių, bet reikėtų jį įspėti, kad kai kurios svarbiausios sąvokos, vartojamos visoje knygoje, apibrėžiamos kaip tik šiame skyriuje.

Nors mes nesidomime istorija, vis dėlto jautėme pareigą paaiškinti, kodėl ir kuo mūsų žinojimo sociologijos samprata skiriasi nuo iki šiol visuotinai pripažįstamos šios disciplinos sampratos. Tai mes darome įvade. Knygos gale pateikiame keletą baigiamųjų pastabų nurodydami, ką laikome esant šio mūsų užmojo „galutiniais padariniais" sociologijos teorijai apskritai ir kai kurioms empirinio tyrinėjimo sritims.

Dėl mūsų argumentavimo logikos tiesiog neišvengiami tam tikri pasikartojimai. Kai kurias problemas, nagrinėjamas pirmame skyriuje fenomenologiniuose skliaustuose, vėl gvildename antrame skyriuje be šių skliaustų, norėdami parodyti jų empirinę genezę, ir dar kartą jas analizuojame trečiame skyriuje subjektyvios sąmonės požiūriu. Stengėmės padaryti šią knygą kuo lengviau skaitomą ir kartu nepažeisti vidinės jos logikos. Todėl tikimės, kad skaitytojas supras pasikartojimų, kurių nebuvo galima išvengti, priežastis.

Ibn al-Arabi - didysis islamo mistikas - vienoje iš savo poemų sušunka: „Apsaugok mus, o Alache, nuo vardų jūros!" Mes dažnai kartojome šį šūkį savo sociologinės teorijos paskaitose.Todėl dėstydami savuosius argumentus, nusprendėme apsieiti be jokių vardų. Dabar šiuos argumentus galima skaityti kaip ištisinį mūsų požiūrio dėstymą, kurio nepertraukinėja nuolatinės pastabos kaip„Durkheimas sako tą", „Weberis sako aną", „Čia sutinkame su Durkheimu, o ne su Weberiu", „Manome, jog Durkheimo požiūris šiuo klausimu buvo klaidingai interpretuojamas", ir t.t. Iš kiekvieno puslapio matyti, jog mūsų požiūris neišniro ex nihilo, *bet norime, kad būtų vertinamas būtent jis, o ne jame glūdintys egzegezės ar sintezės aspektai. Todėl visas nuorodas perkėlėme į išnašas, taip pat ir visus (nors visad trumpus) ginčus su šaltiniais, kuriems esame skolingi. Tad neišvengėme platokų išnašų. Tai nėra paklusnumas Wissenschaftlichkeit ritualams, o ko gero, ištikimybė istorinio dėkingumo keliamiems reikalavimams.*

Šios knygos projektas pirmą kartą buvo sumanytas 1962 m. vasarą per laisvalaikio pokalbius, vykusius vakarų Austrijos Alpių papėdėje ir (retkarčiais) jų viršūnėje. Pradinis knygos planas buvo sudarytas 1963 m. pradžioje. Tuo metu jį laikėme užmoju, kuriam įgyvendinti reikėtų dar vieno sociologo ir dviejų filosofų. Dėl įvairių asmeninių priežasčių kiti dalyviai buvo priversti atsisakyti dirbti prie projekto, bet norėtume itin padėkoti Hansfriedui Kellneriui (dabar Frankfurto universitete) ir Stanley Pullbergui (dabar Ecole Pratique des Hautes Etudes) už nuolatinius kritiškus rašomo veikalo komentarus.

Kiek turime būti dėkingi vėlyvajam Alfredui Schutzui, paaiškės skaitant įvairias šio veikalo dalis. Vis dėlto jau dabar norėtume pabrėžti, kokią didelę įtaką Schutzo teorija ir raštai padarė mūsų mąstymui. Geriau suprasti Weberį mums labai padėjo Carlo Mayerio (Graduate Faculty, New School for Social Research) teorija, o Durkheimą ir jo mokyklą – Alfredo Solomono (taip pat Graduate Faculty) pateikiamos interpretacijos. Luckmannas nori išreikšti savo padėką Friedrichui Tenbruckui (dabar dirbančiam Frankfurto universitete), nes prisimena daugelį vertingų pokalbių su juo, vykusių abiem drauge dėstant Hobarto koledže bei kitomis progomis. Bergeris norėtų padėkoti Kurtui Wolffui (Brandeiso universitetas) ir Antonui Zijderveldui (Leideno universitetas) už tai, kad šie nuolatos kritiškai domėjosi, kaip plėtojamos įkūnytos šiame darbe idėjos.

Tokio pobūdžio veikaluose įprasta dėkoti už įvairiopą neapčiuopiamą indėlį žmonoms, vaikams ir kitiems asmeniniams pagalbininkams, kurių teisinis statusas nėra labai aiškus. Tik todėl, kad sulaužytume šį paprotį, jautėme pagundą dedikuoti šią knygą kokiam nors Jodleriui *iš Brando/Vorarlbergo. Vis dėlto norime padėkoti Brigitte Berger (Huntero koledžas) ir Benitai Luckmann (Freiburgo universitetas), bet ne už tai, kad jos atliko kokius nors nereikšmingus mokslo požiūriu asmeni-*

nius vaidmenis, o už jų, kaip socialinių mokslininkių, kritines pastabas bei tvirtą ryžtą nepasiduoti lengvai įtikinamoms.

Peter L. Berger
Graduate Faculty
New School for Social Research

Thomas Luckmann
University of Frankfurt

ĮVADAS

ŽINOJIMO SOCIOLOGIJOS PROBLEMA

Pamatiniai šios knygos teiginiai numanomi iš jos antraštės ir paantraštės: tikrovė yra socialiai konstruojama, ir žinojimo sociologija privalo analizuoti šito konstravimo procesus. Pamatiniai šių teiginių terminai – „tikrovė" ir „žinojimas" – ne tik plačiai vartojami kasdienėje kalboje – filosofinio jų tyrinėjimo istorija taip pat yra ilga. Nėra reikalo čia veltis į diskusiją dėl semantinių šių terminų kasdienio ir filosofinio vartojimo keblumų. Mūsų tikslui pakaks apibrėžti „tikrumą" kaip savybę, būdingą reiškiniams, kuriuos pripažįstame turint nuo mūsų valiojimo nepriklausomą būtį (jie negali „ išnykti mūsų pageidavimu"), o „žinojimą" pakaks apibrėžti kaip įsitikinimą, kad reiškiniai yra tikri ir kad jie turi specifinių bruožų. Kaip tik šitokia prasme (žinoma, supaprastinta) šie terminai reikšmingi tiek eiliniam žmogui, tiek ir filosofui. Eilinis žmogus gyvena pasaulyje, kuris jam yra „tikras", nors ir ne visi jo aspektai jam „tikri", ir jis „žino" (nors ir nevienodai įsitikinęs), kad šiam pasauliui būdingi tam tikri bruožai. Žinoma, filosofas kels klausimus, koks yra galutinis ir šios „tikrovės", ir šio „žinojimo" statusas. *Kas yra tikra? Iš kur žinoti?* Tai vieni seniausių ne vien tikro filosofinio tyrimo, bet ir apskritai žmogaus mąstymo klausimų. Kaip tik todėl sociologo įsibrovimas į šią amžiais

gerbiamą intelektualinę teritoriją turbūt privers nustebti eilinį žmogų ir dar labiau tikėtina, jog įsiutins filosofą. Todėl svarbu, kad mes iš pat pradžių paaiškintume, kokia prasme vartojame šiuos terminus sociologijos kontekste ir tučtuojau išsižadėtume visų pretenzijų pateikti sociologinius atsakymus į šiuos senuosius filosofijos klausimus.

Jei ketintume skrupulingai toliau dėstyti savo argumentus, tai kiekvieną kartą, vartodami šiuos minėtus terminus, turėtume rašyti juos kabutėse, bet stiliaus požiūriu tai atrodytų gremėzdiška. Tačiau kabučių vartojimas padėtų atskleisti, kokiu ypatingu būdu šie terminai pasirodo sociologijos kontekste. Galima sakyti, kad sociologinė „tikrovės" ir „žinojimo" samprata atsiduria kažkur viduryje tarp eilinio žmogaus ir filosofo šių dalykų sampratų. Eilinis žmogus paprastai nekvaršina sau galvos, kas jam yra „tikra" ir ką jis „žino", kol jo nesutrikdo tam tikro pobūdžio problema. Jis laiko savo „tikrovę" ir savo „žinojimą" savaime suprantamais dalykais. Sociologas negali šitaip elgtis jau vien todėl, kad visada supranta faktą, jog įvairių visuomenių eiliniams žmonėms savaime suprantamos yra visiškai skirtingos „tikrovės". Pati sociologo disciplinos logika verčia jį klausti – net jeigu to daryti jo neverčia niekas daugiau, – ar dviejų „tikrovių" skirtingumo negalima paaiškinti įvairių šių dviejų visuomenių skirtumų pagrindu. Kita vertus, filosofo profesinė pareiga neleidžia jam nieko laikyti savaime suprantamu dalyku, jis turi maksimaliai išsiaiškinti, koks yra galutinis statusas to, ką eilinis žmogus tiki esant „tikrove" ir „žinojimu". Kitaip sakant, filosofas verčiamas spręsti, kur kabutės tinka, o kur jas galima saugiai praleisti, t.y. jis turi skirti pagrįstus teiginius apie pasaulį nuo nepagrįstų. Sociologas, ko gero, negali šito daryti. Logikos, gal net stiliaus požiūriu jis negali atsikratyti kabučių.

Pavyzdžiui, eilinis žmogus gali tikėti, kad turi „valios laisvę" ir todėl yra „atsakingas" už savo veiksmus, ir tuo pat metu neigti, jog šitą „laisvę" ir šitą „atsakomybę" turi paaugliai ir pamišėliai. Filosofas visais įmanomais metodais tirs ontologinį ir epistemologinį šių sąvokų statusą. *Ar žmogus laisvas? Kas yra atsakomybė? Kur baigiasi atsakomybė? Kaip galima visa tai žinoti?* Ir taip toliau. Nereikia įrodyti, jog sociologas nepajėgus atsakyti į šiuos klausimus. Tačiau jis gali ir privalo klausti, kokiu būdu „laisvės" samprata vienoje visuomenėje tapo savaime suprantama, o kitoje – ne, kaip laisvės „tikrumas" išlaikomas vienoje visuomenėje ir kokiu būdu – tai dar įdomiau - šį „tikrumą" vėl gali prarasti individas arba visa bendrija.

Tad sociologo domėjimąsi „tikrovės" ir „žinojimo" klausimais pirmiausia pateisina faktas, kad tai yra socialiai reliatyvūs dalykai. Tai, kas „tikra" Tibeto vienuoliui, gali būti „netikra" Amerikos verslininkui. Nusikaltėlio „žinojimas" kitoks negu kriminologo „žinojimas". Vadinasi, konkretiems socialiniams kontekstams būdingos specifinės „tikrovės" ir „žinojimo" sankaupos, o jų sąryšius turi aprėpti kompetentinga sociologinė šių kontekstų analizė. Vien jau stebimi visuomenių skirtumai – kas jose laikoma „žinojimu" – įtikina, jog žinojimo sociologija yra reikalinga. Be šito, taip besivadinanti disciplina turėtų domėtis, kokiais apskritai būdais žmonių visuomenėse „tikrovės" laikomos „pažintomis". Kitaip sakant, „žinojimo sociologija" turės reikalų ne tik su empirine „žinojimo" įvairove, būdinga žmonių visuomenėms, bet ir su procesais, padedančiais socialiai įtvirtinti *visokį* „žinojimą" *kaip* „tikrovę".

Taigi mes teigiame, kad žinojimo sociologija privalo nagrinėti viską, kas visuomenėje laikoma „žinojimu", ir nepaisyti, ar šis „žinojimas" galutinai pagrįstas ar nepagrįstas (pagal kokius nors kriterijus). Ir kadangi apskritai

visas žmogaus „žinojimas" formuojasi, perduodamas ir išlaikomas socialinėse situacijose, žinojimo sociologija privalo stengtis suprasti procesus, dėl kurių tai vyksta ir eiliniam žmogui „žinojimas" tampa savaime suprantama „tikrove". Kitais žodžiais, mes teigiame, kad *žinojimo sociologija analizuoja socialinį tikrovės konstravimą.*

Šitokia žinojimo sociologijos tikrosios srities samprata skiriasi nuo to, kaip paprastai buvo suprantama ši disciplina, turinti tokį pavadinimą jau beveik keturiasdešimt metų. Todėl, kol nepradėjome iš tikrųjų dėstyti savo argumentų, būtų naudinga trumpai apžvelgti ankstesnę šios disciplinos raidą ir paaiškinti, kur ir kodėl mes priversti nukrypti nuo jos.

Terminą „žinojimo sociologija" (*Wissenssoziologie*) nukalė Maxas Scheleris[1]. Tai įvyko trečiajame dešimtmetyje, Vokietijoje, o Scheleris buvo filosofas. Šie trys faktai yra gana svarbūs norint suprasti, kaip atsirado ir toliau buvo plėtojama nauja disciplina. Žinojimo sociologija radosi konkrečioje Vokietijos intelektualinės istorijos situacijoje ir konkrečiame filosofiniame kontekste. Nors naujoji disciplina vėliau buvo įtraukta į tikrąjį sociologijos kontekstą, ypač angliškai kalbančiose šalyse, vis dėlto ji ir toliau buvo paženklinta tos konkrečios intelektualinės situacijos problemų, kurios lėmė jos atsiradimą. Todėl dauguma sociologų žinojimo sociologiją tebelaikė šalutiniu dalyku ir negvildeno tų išskirtinių problemų, kurios kėlė nerimą Vokietijos trečiojo dešimtmečio mąstytojams. Tai itin pasakytina apie Amerikos sociologus, kurie į šią discipliną daugiausia žiūrėjo kaip į marginalinę specialybę, turinčią pastovų europietišką prieskonį. Tačiau kur kas svarbiau tai, kad žinojimo sociologijos tebetrunkanti sąsaja su jos pradinių problemų sankaupa buvo laikoma teoriniu silpnumu net ten, kur domėtasi šia disciplina. Tiek žinojimo sociologijos šalininkai, tiek ir daugiau ar mažiau jai

abejinga sociologų bendruomenė apskritai žvelgė į žinojimo sociologiją kaip į tam tikrą idėjų istorijos sociologinio aiškinimo atmainą. Visa tai lėmė gan trumparegišką požiūrį į potencialią teorinę žinojimo sociologijos reikšmę.

Būta įvairių žinojimo sociologijos prigimties ir tyrimo srities apibrėžimų. Iš tiesų beveik galima sakyti, kad šios subdisciplinos istorija iki šiol buvo skirtingų jos apibrėžimų istorija. Vis dėlto apskritai buvo sutariama, kad žinojimo sociologijai rūpi žmogaus mąstymo ir socialinio konteksto, kuriame jis atsiranda, sąsaja. Taigi galima pasakyti, kad žinojimo sociologija yra kur kas bendresnės problemos – mąstymo apskritai egzistencinės determinacijos (*Seinsgebundenheit*) – sociologinis branduolys. Nors čia daugiausia domimasi socialiniu faktoriumi, teoriniai sunkumai panašūs į tuos, kurie iškyla, kai tariama, kad žmogaus mąstymą determinuoja kiti veiksniai (pvz., istoriniai, psichologiniai ar biologiniai). Visais šiais atvejais bendra problema tokia: kokiu mastu mąstymas atspindi tariamus determinuojančius faktorius arba yra nuo jų nepriklausomas.

Panašu, kad šios bendros problemos svarbumo dabartinei vokiečių filosofijai šaknys glūdi didžiuliame istorinių tyrinėjimų bagaže, kuris buvo vienas didžiausių intelektualinių devyniolikto šimtmečio Vokietijos laimėjimų. Mokslinių istorinių tyrinėjimų dėka praeitis su visa stulbinančia jos mąstymo formų įvairove buvo „sudabartinta" šiuolaikinei dvasiai tokiu būdu, kuriam nėra analogo jokiame kitame intelektualinės istorijos tarpsnyje. Sunku ginčyti vokiečių tyrinėtojų pretenzijas į pagrindinį vaidmenį atliekant šį sudabartinimą. Todėl neturėtų stebinti, kad vokiečių tyrinėtojų primesta problema ryškiausiai buvo jaučiama Vokietijoje. Šią problemą galėtume apibūdinti kaip reliatyvumo svaigulį. Epistemologinė problemos dimensija akivaizdi. Empiriniame lygyje ji skatino

kuo kruopščiausiai tirti konkrečias mąstymo sąsajas su jo istorine situacija. Jeigu ši interpretacija teisinga, žinojimo sociologija perima problemą, kurią pirmiausia iškėlė istorijos tyrinėjimas. Žinoma, ši problema nagrinėjama siauresniu aspektu, bet iš esmės domimasi tais pačiais klausimais[2].

Nei plačiąja, nei siaurąja prasme ši problema nėra nauja. Jau antikoje galima rasti supratimą, kad vertybės ir pasaulėžiūros turi socialinį pagrindą. Bent jau Šviečiamajame amžiuje šis supratimas kristalizavosi į pagrindinę moderniojo Vakarų mąstymo temą. Tad būtų galima pagrįsti daugybę pagrindinės žinojimo sociologijos problemos „genealogiją"[3]. Netgi būtų galima sakyti, kad ši problema glūdi *in nuce* garsiajame Pascalio teiginyje, jog tai, kas yra tiesa vienoje Pirėnų pusėje, yra klaida kitoje pusėje[4]. Vis dėlto tiesioginės intelektualinės žinojimo sociologijos pirmtakės yra trys devynioliktojo šimtmečio vokiečių minties srovės – marksizmas, Nietzsche's mokslas ir istoricizmas.

Būtent iš Marxo žinojimo sociologija perėmė kertinį savo teiginį – žmogaus sąmonę determinuoja socialinė jo būtis[5]. Aišku, buvo daug ginčų, kokio pobūdžio determinaciją Marxas turėjo omenyje. Galėtume tvirtai sakyti, kad iš esmės didžioji „kova su Marxu", kuri buvo būdinga ne tik žinojimo sociologijos pradžioje, bet ir apskritai sociologijos „klasikinei epochai" (ypač ji akivaizdi Weberio, Durkheimo ir Pareto darbuose), iš tikrųjų buvo kova su klaidingu vėlesniųjų marksistų pateikiamu Marxo interpretavimu. Šis teiginys tampa įtikinamas, kai pagalvojame, kad tik 1932 m. buvo iš naujo atrasti labai svarbūs *Ekonominiai ir filosofiniai 1844 metų rankraščiai* ir kad tik po Antrojo pasaulinio karo buvo galima išskleisti visas šio atradimo implikacijas Marxo supratimui. Kad ir kaip būtų, žinojimo sociologija paveldėjo iš Marxo ne tik tiks-

liausią savo pagrindinės problemos formuluotę, bet ir kai kurias pamatines sąvokas. Iš jų ypač reikėtų paminėti „ideologijos" (idėjos kaip socialinių interesų gynimo ginklas) ir „klaidingos sąmonės" (realiai socialinei mąstytojo būčiai susvetimėjęs mąstymas) sąvokas.

Žinojimo sociologiją ypač sužavėjo porinė Marxo sąvoka „substruktūra/superstruktūra" (*Unterbau/Ueberbau*). Labiausiai dėl šios sąvokos įsišėlo polemika, kaip teisingai interpretuoti paties Marxo mintį. Vėlesnis marksizmas linko „substruktūrą" tapatinti su ekonomine struktūra *tout court*, o „superstruktūra" buvo laikoma tiesioginiu jos „atspindžiu" (pasak, pvz., Lenino). Dabar visiškai aišku, kad šitaip iškreipiama Marxo mintis, o tuo įtarti verčia ne dialektinis, bet iš esmės mechanistinis tokio ekonominio determinizmo pobūdis. Marxas turėjo omenyje tai, kad žmogaus mąstymo pagrindas yra jo veikla („darbas" plačiausia šio žodžio prasme) ir šios veiklos sukuriami socialiniai ryšiai. „Substruktūra" ir „superstruktūra" geriausiai suprantamos, kai jos atitinkamai traktuojamos kaip žmogaus veikla ir šios veiklos kuriamas pasaulis[6]. Kad ir kaip būtų, žinojimo sociologija įvairiais pavidalais perėmė pamatinę schemą „sub/superstruktūra" ir visada, pradedant Scheleriu, suprato, jog egzistuoja tam tikras ryšys tarp mąstymo ir, kitokios negu jis, „grindžiančios" tikrovės. Ši schema buvo labai patraukli, nors žinojimo sociologija iš esmės buvo plėtojama atvirai prieštaraujant marksizmui, o ryšio tarp dviejų schemos komponentų prigimtis buvo aiškinama skirtingai.

Nietzsche's idėjos žinojimo sociologijoje nebuvo plėtojamos taip akivaizdžiai, bet jos aiškiai kūrė palankų bendrą intelektualinį foną ir „nuotaiką" rastis šiai disciplinai. Nietzsche's antiidealizmas, kuris, nors ir kitokio turinio, bet savo forma primena marksiškąjį, leido pažvelgti į žmogaus mąstymą iš kitokios perspektyvos – kaip į

kovos už išlikimą ir galią instrumentą[7]. Savo „klaidingos sąmonės" teoriją Nietzsche plėtojo analizuodamas socialinę apgaulės ir saviapgaulės, taip pat iliuzijos, kaip būtinų gyvenimo sąlygų, reikšmę. Nietzsche's „pasipiktinimo" – tam tikrus žmogaus mąstymo tipus generuojančio faktoriaus – sąvoką tiesiogiai perėmė Scheleris. Labai apibendrindami galime sakyti, kad žinojimo sociologija konkrečiai pritaiko tai, ką Nietzsche vykusiai pavadino „nepasitikėjimo menu"[8].

Istoricizmas, ypač toks, kokią jo sampratą pateikė savo darbuose Wilhelmas Dilthey'us, tiesiogiai paruošė dirvą žinojimo sociologijai[9]. Vyraujantis istoricizmo motyvas buvo gniuždantis jausmas, kad bet koks žvilgsnis į žmonijos istorijos įvykius yra reliatyvus, būtent, kad žmogaus mąstymas neišvengiamai yra istoriškas. Primygtinį istoricizmo teiginį, kad kiekvieną istorinę situaciją galima suprasti tik jos pačios požiūriu, buvo lengva paversti teiginiu, pabrėžiančiu socialinę mąstymo situaciją. Tokias istoricizmo sąvokas kaip „situacinė determinacija" (*Standortsgebundenheit*) ir „padėtis gyvenime" (*Sitz im Leben*) galima tiesiogiai interpretuoti kaip nuorodas į mąstymo „socialinį lokalumą". Apskritai istoristinis žinojimo sociologijos paveldas iš anksto nuteikė ją labai domėtis istorija ir naudotis iš esmės istoriniu metodu – beje, ir dėl šio fakto žinojimo sociologija atsidūrė Amerikos sociologijos užribyje.

Schelerio domėjimasis žinojimo sociologija ir apskritai sociologijos klausimais iš esmės buvo trumpalaikis jo filosofinės karjeros epizodas[10]. Jo galutinis tikslas buvo sukurti tokią filosofinę antropologiją, kuri įveiktų konkrečių istoriškai ir socialiai lokalizuotų požiūrių reliatyvumą. Žinojimo sociologija turėjo būti instrumentas siekti šio tikslo, jos svarbiausia paskirtis – pašalinti reliatyvizmo keliamus sunkumus, kad būtų galima įgyvendinti tik-

rąjį filosofijos uždavinį. Schelerio žinojimo sociologija labai realia prasme yra *ancilla philosophiae* ir, be to, labai konkrečios filosofijos.

Dėl šitokios orientacijos Schelerio žinojimo sociologija iš esmės yra negatyvus metodas. Scheleris įrodinėjo, kad ryšys tarp „idealių faktorių" (*Idealfaktoren)* ir „realių faktorių" (*Realfaktoren*) – šie terminai labai primena marksiškąją „sub/superstrukūros" schemą – esąs tik reguliatyvaus pobūdžio. Tai reiškia, kad „realieji faktoriai" reguliuoja sąlygas, kurioms esant istorijoje gali iškilti tam tikri „idealūs faktoriai", bet jie negali paveikti pastarųjų turinio. Kitaip sakant, visuomenė determinuoja idėjų buvimą (*Dasein*), bet ne jų prigimtį (*Sosein*). Tad žinojimo sociologija yra analizės metodas, kuriuo remiantis turi būti studijuojama socialinė istorinė ideacinių turinių atranka kartu suprantant, jog patys turiniai nėra socialiai ir istoriškai sąlygoti ir todėl neįkandami sociologinei analizei. Jei kas nors galėtų grafiškai pavaizduoti Schelerio metodą, tai jis atrodytų taip: metamas didokas gabalas reliatyvumo drakonui, bet tik tam, kad lengviau būtų įeiti į ontologinio tikrumo pilį.

Remdamasis šitokia sąmoningai (ir neišvengiamai) kuklia struktūra, Scheleris gan nuodugniai analizavo, kokiu būdu visuomenė tvarko žmogiškąjį žinojimą. Jis pabrėžė, kad šis žinojimas visuomenėje duotas *a priori* individo patirties atžvilgiu ir ją prasmingai sutvarko. Nors ši tvarka susijusi su konkrečia socialine istorine situacija, individui ji atrodo natūralus pasaulio matymo būdas. Scheleris jį vadino visuomenės „reliatyvia natūralia pasaulėžiūra" (*relativnatürliche Weltanschauung*) – šią sąvoką iki šiol galima laikyti pagrindine žinojimo sociologijos sąvoka.

Scheleriui „išradus" žinojimo sociologiją, Vokietijoje prasidėjo platūs ginčai dėl naujosios disciplinos pagrįstu-

mo, tyrinėjimo srities ir pritaikomumo[11]. Šiuose ginčuose atsirado formuluotė, kuri liudijo, kad žinojimo sociologija perkeliama į siauresnį sociologinį kontekstą. Kaip tik taip suformuluota žinojimo sociologija pasklido po angliškai kalbantį pasaulį. Šios formuluotės autorius yra Karlas Mannheimas[12]. Galima drąsiai teigti, kad kai šių dienų sociologai mąsto – *pro* ar *con* – apie žinojimo sociologiją, jie paprastai daro tai remdamiesi Mannheimo formuluote. Kalbant apie Amerikos sociologiją, tai visai suprantama. Tereikia prisiminti, kad anglų kalba prieinami beveik visi Mannheimo darbai (kai kurie iš jų buvo parašyti angliškai tuo laikotarpiu, kai Mannheimas dėstytojavo Anglijoje, į kurią atvyko naciams atėjus į valdžią Vokietijoje, o kiti buvo išversti iš vokiečių kalbos), o Schelerio žinojimo sociologijos darbai iki šiol neišversti į anglų kalbą. Be šio „pasklidimo" faktoriaus, Mannheimo darbus mažiau slegia filosofinis „bagažas" negu Schelerio. Tai ypač pasakytina apie paskutiniuosius Mannheimo kūrinius ir tai matyti iš jo svarbiausio veikalo *Ideologija ir utopija* angliško varianto palyginimo su vokišku originalu. Šitaip Mannheimas tapo „kongenialesne" figūra net tiems sociologams, kurie kritikavo jo požiūrį arba nelabai juo domėjosi.

Mannheimo žinojimo sociologijos sampra buvo daug platesnė negu Schelerio turbūt todėl, kad jo darbuose konfrontacija su marksizmu buvo ryškesnė. Čia aiškinama, kad visuomenė determinuoja ne tik žmogiškosios ideacijos atsiradimą, bet ir jos turinį, išskyrus matematiką ir bent jau dalį gamtos mokslo. Šitaip žinojimo sociologija tapo pozityviu metodu tyrinėti beveik visas žmogaus mąstymo apraiškas.

Reikšminga tai, kad Mannheimą labiausiai domino ideologijos reiškinys. Jis skyrė dalinę, visuminę ir bendrąją ideologijos sąvokas: ideologija yra tik priešininko mąsty-

mo segmentas; ideologija yra visas priešininko mąstymas (tai panašu į Marxo „klaidingą sąmonę"); ir ideologija (čia Mannheimas manė einąs toliau negu Marxas), kuri būdinga ne tik priešininko, bet ir mano paties mąstymui. Sukūrus bendrąją ideologijos sąvoką, pasiekiamas kitoks žinojimo sociologijos lygmuo – pradedama suprasti, kad joks žmogaus mąstymas (išskyrus tik anksčiau minėtas išimtis) nėra laisvas nuo ideologizuojančios jo socialinio konteksto įtakos. Šitaip išplėsdamas ideologijos teoriją, Mannheimas siekė atskirti jos svarbiausią problemą nuo politinio konteksto ir traktuoti ją kaip bendrąją epistemologijos ir istorinės sociologijos problemą.

Nors Mannheimui buvo svetimos Schelerio ontologinės ambicijos, jį slėgė taip pat ir panideologizmas, prie kurio tarsi vedė jo teorija. Jis nukalė terminą „reliacionizmas" (nurodydamas jo priešingumą „reliatyvizmui"), žymintį epistemologinę žinojimo sociologijos perspektyvą. Ši perspektyva – tai ne mąstymo kapituliavimas prieš socialinį istorinį reliatyvumą, o blaivus pripažinimas, jog žinojimas visada turi remtis tam tikra pozicija. Mannheimo mąstymui, ko gero, darė didelę įtaką Dilthey'us – marksizmo problema sprendžiama istoricizmo priemonėmis.

Kad ir kaip būtų, Mannheimas manė, kad nors negalima visiškai atsikratyti ideologijų įtakų, jas galima sušvelninti sistemingai analizuojant kuo daugiau įvairių socialiai pagrįstų požiūrių. Kitaip sakant, mąstymo objektas tampa aiškesnis kaupiant skirtingas jo žiūros perspektyvas. Toks turįs būti žinojimo sociologijos uždavinys, ir ji šitaip tampa svarbia pagalbininke mėginant teisingai suprasti įvykius.

Mannheimas manė, kad įvairios socialinės grupės labai skiriasi sugebėjimu įveikti savo siaurą požiūrį. Didžiausias savo viltis jis siejo su „socialiai nesusaistyta in-

teligentija" (*freischwebende Intelligenz* – iš Alfredo Weberio perimtas terminas) - savotišku tarpiniu sluoksniu, kurį jis laikė palyginti laisvu nuo klasinių interesų. Mannheimas pabrėžė ir „utopinio" mąstymo galią. Šis mąstymas (kaip ir ideologija) kuria iškreiptą socialinės tikrovės vaizdą, bet jis (kitaip negu ideologija) turi varomąją galią transformuoti tą tikrovę pagal susikurtąjį jos vaizdinį.

Nereikia sakyti, kad šios pastabos negali pateisinti Schelerio ar Mannheimo žinojimo sociologijos sampratos. Čia mes neketiname to daryti. Mes tik nurodėme kai kuriuos svarbiausius bruožus dviejų sampratų, kurios buvo vykusiai pavadintos „nuosaikiąja" ir „radikaliąja" žinojimo sociologijos sampratomis[13]. Pabrėžtina tai, kad vėlesnė žinojimo sociologijos raida iš esmės buvo šių dviejų sampratų kritika ir modifikavimas. Kaip jau pažymėjome, Mannheimo žinojimo sociologijos traktuotė toliau turėjo lemiamą įtaką šios disciplinos formavimuisi, ypač anglakalbėje sociologijoje.

Įtakingiausias amerikiečių sociologas, rimtai domėjęsis žinojimo sociologija, buvo Robertas Mertonas[14]. Jo svarstymai apie šią discipliną, kuriai skirti du jo svarbiausio veikalo skyriai, buvo naudingas įvadas į šią sritį ja besidomintiems amerikiečių sociologams. Mertonas sukonstravo žinojimo sociologijos paradigmą, glaustai ir nuosekliai iš naujo suformuluodamas pagrindines jos temas. Šis konstruktas įdomus tuo, kad čia stengiamasi suderinti žinojimo sociologijos ir struktūrinės-funkcinės teorijos požiūrius. Paties Mertono vartojamos „aiškių" ir „paslėptų" funkcijų sąvokos taikomos ideacijos sferai ir leidžia skirti tikėtinas, sąmoningas idėjų funkcijas ir netikėtas, nesąmoningas funkcijas. Nors Mertoną labiausiai domino Mannheimo darbai (pastarasis buvo jam žinojimo sociologas par excellence), jis pabrėžė ir Durkheimo mokyklos bei Pitirimo Sorokino darbų reikšmę. Įdomu,

kad Mertonas akivaizdžiai nesugebėjo įžvelgti, jog žinojimo sociologijai yra reikšmingos kai kurios įtakingos Amerikos socialinės psichologijos srovės, pavyzdžiui, referentinės grupės teorija, kurią jis aptaria kitoje to paties veikalo vietoje.

Talcottas Parsonsas irgi komentavo žinojimo sociologiją[15]. Tačiau jo komentaras iš esmės yra Mannheimo kritika. Parsonsas nesistengė integruoti šios disciplinos į savo paties teorinę sistemą. Žinoma, savo teorijoje jis išsamiai analizuoja „idėjų vaidmens problemą", bet čia atskaitos sistema visiškai skiriasi nuo tos, kuri būdinga Schelerio ar Mannheimo žinojimo sociologijai[16]. Todėl galėtume sakyti, kad nei Mertonas, nei Parsonsas nepraturtino Mannheimo suformuluotos žinojimo sociologijos jokiu nauju ir lemiamu įnašu. Tą patį galima pasakyti ir apie jų kritikus. Paminėsime tik patį iškalbingiausią – C.Wrightą Millsą. Savo ankstyvuosiuose darbuose jis nagrinėjo žinojimo sociologiją, bet ją tik aptarė ir visai neplėtojo jos teorijos[17].

Theodoras Geigeris mėgino įdomiai integruoti žinojimo sociologiją ir neopozityvistinį požiūrį į sociologiją apskritai. Jam emigravus iš Vokietijos, šis mėginimas padarė didelę įtaką skandinaviškajai sociologijai[18]. Geigeris grįžo prie siauresnės ideologijos kaip iškreipto mąstymo sampratos ir manė, kad įmanoma įveikti ideologiją griežtai laikantis mokslinės procedūros kanonų. Neopozityvistinis požiūris į ideologijos analizę vokiečių kalba kuriamoje sociologijoje vėliau buvo būdingas Ernstui Topitschui, kuris itin pabrėžė ideologines įvairių filosofinių pažiūrų ištakas[19]. Kadangi sociologinė ideologijų analizė buvo svarbi Mannheimo suformuluotos žinojimo sociologijos dalis, tai po Antrojo pasaulinio karo šia analize smarkiai domėjosi ir Europos, ir Amerikos sociologija[20].

Wernerio Starko, taip pat emigranto ir Anglijoje bei Jungtinėse Valstijose dėstytojavusio kontinento tyrinėtojo, mėginimas sukurti viską apimančią žinojimo sociologiją turbūt buvo pats ambicingiausias[21]. Starkas nuėjo toliausiai iš visų atsisakydamas Mannheimo požiūrio į ideologijos problemą. Žinojimo sociologijos uždavinys – ne demaskuoti ar atskleisti socialiai sukurtus iškraipymus, o sistemingai tyrinėti socialines žinojimo apskritai sąlygas. Paprastai sakant, pagrindinė problema yra tiesos, o ne klaidos sociologija. Nepaisant šito ypatingo požiūrio, Starko pateikta šitokia ryšio tarp idėjų ir jų socialinio konteksto samprata, ko gero, panašesnė į Schelerio, o ne Mannheimo sampratą.

Taigi akivaizdu, kad mes nebandėme pateikti deramos žinojimo sociologijos istorijos apžvalgos. Negana to, mes kol kas ignoravome sampratas, kurios teoriškai galėtų būti reikšmingos žinojimo sociologijai, bet jų šalininkai nepriskyrė jų žinojimo sociologijai.

Kitais žodžiais kalbant, aptarėme teorijas, kurios, taip sakant, plaukiojo su „žinojimo sociologijos" (jos dalimi laikome ideologijos teoriją) vėliava. Šitaip paaiškėjo vienas faktas. Nors kai kurie žinojimo sociologai domėjosi epistemologinėmis problemomis, empiriškai jie domėjosi beveik vien tik idėjų sritimi – būtent teoriniu mąstymu. Tai pasakytina ir apie Starką, kurio svarbiausio žinojimo sociologijos darbo paantraštė yra tokia: „Esė, padedanti geriau suprasti idėjų istoriją". Kitaip sakant, teoriniu požiūriu žinojimo sociologija domėjosi epistemologijos klausimais, o empiriškai – intelektualinės istorijos klausimais.

Turėtume pabrėžti, kad be jokių išlygų pripažįstame, jog šie dvejopos rūšies klausimai yra pagrįsti ir svarbūs. Tačiau bėda ta, kad kaip tik ši konkreti klausimų sankaupa taip ilgai vyravo žinojimo sociologijoje. Manytume,

kad dėl šios priežasties liko neatskleista tikroji žinojimo sociologijos teorinė reikšmė.

Įtraukti į žinojimo sociologiją sociologinio pažinimo pagrįstumo klausimus yra daugmaž tas pat, kaip stumti autobusą, kuriuo pats važiuoji. Aišku, žinojimo sociologija, kaip ir visos empirinės disciplinos, kaupiančios duomenis apie žmogaus mąstymo reliatyvumą ir determinuotumą, kelia epistemologinius klausimus, liečiančius tiek pačią sociologiją, tiek ir mokslinį pažinimą apskritai. Kaip pažymėjome anksčiau, sociologijos vaidmuo šiuo atveju panašus į istorijos, psichologijos ir biologijos vaidmenį – paminime tik tris svarbiausias empirines disciplinas, kurios sukėlė keblumų epistemologijai. Visais atvejais loginė šių keblumų struktūra iš esmės yra ta pati: kaip galiu pasitikėti, tarkime, savo atliekama Amerikos viduriniosios klasės papročių analize, jeigu kategorijos, kurias vartoju savo analizėje, sąlygotos istoriškai reliatyvių mąstymo formų, jeigu aš pats ir viskas, apie ką mąstau, determinuota mano genų ir man įaugusio priešiškumo kitiems žmonėms ir jeigu, be viso to, aš pats esu Amerikos viduriniosios klasės atstovas?

Mes toli gražu neignoruojame tokių klausimų, o teigiame tik tai, kad patys šie klausimai nėra sociologijos kaip empirinės disciplinos dalis. Jie pagrįstai priklauso socialinių mokslų metodologijai, kuri yra filosofijos dalis ir skiriasi nuo sociologijos, kuri išties yra mūsų tyrinėjimų objektas. Žinojimo sociologija drauge su kitais empiriniais mokslais, keliančiais epistemologinių keblumų, „tieks" problemas šiam metodologiniam tyrinėjimui. Ji negali spręsti šių problemų savo pačios atskaitos sistemos pagrindu.

Todėl mes pašaliname iš žinojimo sociologijos epistemologines ir metodologines problemas, varginusias abu svarbiausius jos pradininkus. Šitokiu būdu mes atsiribo-

jame nuo Schelerio ir Mannheimo žinojimo sociologijos sampratos, taip pat ir nuo vėlesniųjų žinojimo sociologų (ypač neopozityvistinės orientacijos), kurie panašiai traktavo šią discipliną. Visame šiame savo darbe mes tvirtai uždarėme į skliaustus visus epistemologinius ir metodologinius klausimus, susijusius su sociologinės analizės pagrįstumu, nepaisydami to, ar šie klausimai keliami pačioje žinojimo sociologijoje, ar kurioje kitoje srityje. Mes žinojimo sociologiją traktuojame kaip empirinės disciplinos dalį. Žinoma, šiame darbe mes keliame sau teorinį tikslą. Bet mūsų teoriniai svarstymai susiję su konkrečiomis empirinės disciplinos problemomis, o ne su filosofiniu empirinės disciplinos pagrindų tyrinėjimu. Apskritai mums rūpi sociologijos teorija, o *ne* sociologijos metodologija. Tik viename mūsų veikalo skyriuje (jis tuoj po šio įvado) išsiveržiame iš pačios sociologinės teorijos, bet, kaip bus paaiškinta atėjus laikui, tai darome dėl priežasčių, menkai susijusių su epistemologija.

Tačiau mes privalome iš naujo nurodyti, koks yra žinojimo sociologijos empirinis uždavinys, tai yra koks jos, kaip su empirine sociologijos disciplina susijusios teorijos, uždavinys. Kaip matėme, empiriniame lygmenyje žinojimo sociologijai rūpėjo intelektualinė istorija, kuri buvo suprantama kaip idėjų istorija. Dar kartą turime pabrėžti, kad tai iš tikrųjų yra labai svarbus sociologinio tyrinėjimo objektas. Negana to, nors mes ir pašalinome epistemologinę/metodologinę problemą, bet sutinkame, kad idėjų istorija susijusi su žinojimo sociologija. Tačiau mes teigtume, kad „idėjų" problema, apimanti specialią ideologijos problemą, yra tik platesnės žinojimo sociologijos problemos dalis, be to, ne svarbiausioji.

Žinojimo sociologija privalo tirti viską, kas visuomenėje traktuojama kaip „žinojimas". Tai pareiškus, tampa aišku, kad dėmesys tik intelektualinei istorijai yra blogas pasirinki-

mas, arba, tiksliau, blogas pasirinkimas tada, kai intelektualinė istorija tampa svarbiausiu žinojimo sociologijos objektu. Teorinis mąstymas, „idėjos", *Weltanschauungen* nėra *tiek* svarbūs visuomenei. Nors kiekvienoje visuomenėje yra šių reiškinių, jie yra tik dalis viso to, kas laikoma „žinojimu". Tik labai maža grupė žmonių visuomenėje kuria teorijas, „idėjas " ir konstruoja *Weltanschauungen.* Bet kiekvienas visuomenės narys vienaip ar kitaip dalyvauja jos „žinojime". Kitaip sakant, tik nedaugeliui rūpi teoriškai interpretuoti pasaulį, bet visi gyvena vienokiame ar kitokiame pasaulyje. Domėjimasis vien teoriniu mąstymu ne tik nepagrįstai riboja žinojimo sociologiją, bet juo negalima ir tenkintis, kadangi negalima iki galo suprasti net ir šios visuomenės „žinojimo" dalies, jeigu ji netampa bendresnės „žinojimo" analizės objektu.

Išpūsti teorinės minties svarbą visuomenėje ir istorijoje – natūrali teoretikų klaida. Todėl tuo labiau būtina pašalinti šį intelektualų nesusipratimą. Teoriniai tikrovės apibūdinimai – moksliniai, filosofiniai ar netgi mitologiniai – neaprėpia viso to, kas yra „realu" visuomenės nariams. Kadangi yra šitaip, žinojimo sociologija pirmiausia privalo tirti tai, ką žmonės „žino" kaip „tikrovę" savo kasdieniame, neteoriniame arba ikiteoriniame gyvenime. Kitaip kalbant, pagrindinis žinojimo sociologijos tyrimo objektas turi būti ne „idėjos", o kasdienio suvokimo teikiamas „žinojimas". Kaip tik šis „žinojimas" yra fabrikas prasmių, be kurių negalėtų egzistuoti visuomenė.

Todėl žinojimo sociologija turi tirti socialinį tikrovės konstravimą. Šios tikrovės teorinio artikuliavimo analizė, aišku, ir toliau domins žinojimo sociologiją, bet ji nebus pagrindinis jos tyrimo objektas. Turėtų būti aišku, kad nors mes ir pašalinome epistemologinę/metodologinę problemą iš žinojimo sociologijos, mūsų siūlomas jos tyri-

nėjimų lauko apibrėžimas yra radikaliai naujas, todėl jos samprata tampa daug platesnė, negu ji buvo iki šiol.

Kyla klausimas, kokiais teoriniais ingredientais reikėtų papildyti žinojimo sociologiją, kad būtų galima iš naujo ją apibrėžti nurodyta prasme. Turime būti dėkingi Alfredui Schutzui už esminę įžvalgą, jog toks naujas apibrėžimas yra būtinas. Ir kaip filosofas, ir kaip sociologas Schutzas savo darbuose tyrinėjo kasdieniame gyvenime vyraujantį sveiko proto pasaulį. Nors jis pats neplėtojo žinojimo sociologijos, bet aiškiai matė, kuo labiausiai turėtų domėtis ši disciplina:

> Visos kasdienio mąstymo atmainos pačios yra konkretaus istorinio ir socialinio kultūrinio *Lebenswelt* integraliniai elementai, kurie jame vyrauja, nes laikomi savaime suprantamais ir yra socialiai pripažinti. Jų struktūra determinuoja, be kitų dalykų, socialinį žinojimo paskirstymą, jo reliatyvumą ir sąsajas su konkrečioje istorinėje situacijoje esančios konkrečios grupės konkrečia socialine aplinka. *Visa tai yra teisėtos reliatyvizmo, istoricizmo ir vadinamosios žinojimo sociologijos problemos*[22].

Toliau:

> Žinojimas yra socialiai paskirstomas, o šio skirstymo mechanizmą galima paversti sociologinės disciplinos nagrinėjamu dalyku. Tiesa, turime vadinamąją žinojimo sociologiją. Tačiau, išskyrus labai nedaug išimčių, šitaip klaidingai pavadinta disciplina žvelgė į žinojimo socialinio paskirstymo problemą tik tiesos ideologinio pagrindo aspektu ir traktavo ją kaip priklausomą nuo socialinių ir ypač ekonominių sąlygų arba nuo socialinių švietimo implikacijų ar nuo socialinio žmogaus vaidmens. Kai kuriuos iš daugelio kitų teorinių problemos aspektų tyrinėjo ne sociologai, bet ekonomistai ir filosofai[23].

Nors mes nesuteiksim socialiniam žinojimo paskirstymui svarbiausio vaidmens, kurį turi omenyje Schutzas, vis dėlto sutinkame su tuo, kaip jis kritikuoja „šitaip klaidingai pavadintą discipliną". Taip pat iš jo perėmėme savo pamatinę sampratą, kokiu būdu reikia iš naujo apibrėžti žinojimo sociologijos uždavinį. Tolesniuose savo samprotavimuose – žinojimo kasdieniame gyvenime pagrindų prolegomenuose – mes smarkiai remiamės Schutzu, jaučiame jam didelį dėkingumą ir dėstydami savo pagrindinius argumentus.

Mūsų antropologinėms prielaidoms didelę įtaką padarė Marxas, ypač jo ankstyvieji raštai, bei antropologinės išvados, kurias, remdamiesi žmogaus biologija, padarė Helmuthas Plessneris, Arnoldas Gehlenas ir kiti autoriai. Mūsų požiūriui į socialinės tikrovės prigimtį labai didelę įtaką padarė Durkheimas ir jo sukurta prancūzų sociologijos mokykla, nors mes modifikavome Durkheimo visuomenės teoriją, įtraukdami į ją iš Marxo perimtą dialektinę perspektyvą bei Weberio požiūrį, kuriuo pabrėžiama, jog socialinę tikrovę konstituoja subjektyvios prasmės[24]. Mūsų pirminėms socialinėms psichologinėms prielaidoms, kurios ypač svarbios analizuojant socialinės tikrovės internalizavimą, didelę įtaką padarė George'as Herbertas Meadas ir jo darbus plėtojusi vadinamoji simbolinio interakcionizmo mokykla Amerikos sociologijoje[25]. Išnašose nurodysime, kaip panaudojame šiuos įvairius elementus savo teoriniame darinyje. Žinoma, gerai suprantame, kad, taikydami šias teorijas ir sampratas, nesame ir negalime būti ištikimi pradinėms šių socialinės teorijos srovių intencijoms. Bet, kaip jau esame pareiškę, mūsų tikslas ne egzegezė ir netgi ne sintezė dėl sintezės. Aiškiai suvokiame, kad daugelyje vietų prievartaujame kai kuriuos mąstytojus integruodami jų mintis į teorinį darinį, kuris jiems galėtų atrodyti visiškai svetimas.Pa-

siteisindami sakytume, kad istorinis dėkingumas pats savaime nėra mokslinė dorybė. Galime pacituoti kai kurias Talcotto Parsonso (jo teorija kelia mums didelių abejonių, bet visiškai pritariame jo integraciniams ketinimams) pastabas:

> Svarbiausias mokslinio tyrimo tikslas nėra nustatyti ir apibendrinti tai, ką šie autoriai sakė ar manė apie dalykus, kuriuos aprašinėjo. Taip pat neturime tikslo dėl kiekvieno jų „teorijos" teiginio visą laiką klausinėti, ar tai, ką pasakė šie autoriai, atrodo pagrįsta dabartinio sociologinio bei su juo susijusio pažinimo atžvilgiu... Tai yra socialinės *teorijos*, o ne *teorijų* tyrinėjimas. Mus domina ne atskiri ir pavieniai teiginiai, kuriuos galima rasti šių žmonių darbuose, o sistemiško teorinio mąstymo *visuma*[26].

Iš tikrųjų mums rūpi „sistemiškas teorinis mąstymas".

Jau turėtų būti akivaizdu, kad iš naujo apibrėždami šio mąstymo prigimtį ir sritį, mes perkeliame žinojimo sociologiją iš sociologinės teorijos periferijos į patį jos centrą. Galime patikinti skaitytoją, kad nesame suinteresuoti etikete „žinojimo sociologija". Ne ji, o mūsų sociologinės teorijos samprata atvedė mus prie žinojimo sociologijos ir nulėmė būdą, kuriuo iš naujo apibrėžėme jos problemas ir uždavinius. Geriausiai apibūdinti kelią, kuriuo keliavome, galime nurodydami dvi garsiausias ir įtakingiausias sociologijos „žygiavimo tvarkas".

Viena tvarka nurodyta Durkheimo darbe *Sociologinio metodo taisyklės*, kita – Weberio veikale *Ūkis ir visuomenė*. Durkheimas mums sako: „Pirmoji ir fundamentaliausia taisyklė yra tokia: traktuoti *socialinius faktus kaip daiktus*"[27]. O Weberis pažymi: „Ir sociologijos dabartine prasme, ir istorijos pažinimo objektas yra subjektyvus veiksmo prasmių kompleksas". Šie du teiginiai neprieštarauja vienas kitam. Visuomenei išties būdingas objektyvus faktišku-

mas. Ir visuomenę tikrai sukuria veikla, išreiškianti subjektyvią prasmę. Beje, šitai žinojo Durkheimas, kaip kad Weberis žinojo pirmąjį dalyką... Kaip tik dvilypė visuomenės prigimtis, suponuojanti objektyvų faktiškumą *ir* subjektyvią prasmę, paverčia ją „tikrove *sui generis*"ir leidžia ją šitaip vadinti – jeigu vartosime kitą pamatinę Durkheimo sąvoką. Tad pagrindinį sociologinės teorijos klausimą galima suformuluoti šitaip: kokiu būdu subjektyvios prasmės *tampa* objektyviu faktiškumu? Arba performuluokime šį klausimą terminais, būdingais anksčiau minėtiems teoriniams požiūriams: kokiu būdu žmogaus veikla (*Handeln*) sukuria daiktų (*choses*) pasaulį? Kitaip sakant, norėdami tinkamai suprasti, kas yra visuomenės „tikrovė *sui generis*", turime tyrinėti, kokiu būdu konstruojama ši tikrovė. Manome, kad šitoks tyrinėjimas ir yra žinojimo sociologijos uždavinys.

I. ŽINOJIMO PAGRINDAI KASDIENIAME GYVENIME

1. KASDIENIO GYVENIMO TIKROVĖ

Kadangi šio mūsų veikalo tikslas – sociologinė kasdienio gyvenimo tikrovės, o tiksliau – žinojimo, kuris lemia kasdienį elgesį, analizė ir mūsų pernelyg nedomina tai, kokia ši tikrovė gali atrodyti iš įvairių teorinių perspektyvų žvelgiantiems į ją intelektualams, tai privalome pradėti aiškintis, kokia yra ta tikrovė, kurią savo kasdienėje sąmonėje suvokia paprasti visuomenės nariai. Kokią įtaką šiai kasdienio suvokimo tikrovei gali daryti intelektualų ir kitų idėjų pirklių teorinės konstrukcijos, nagrinėsime vėliau. Tad nors mūsų uždavinys yra teorinio pobūdžio, būtina suprasti tikrovę, kuri yra empirinio sociologijos mokslo objektas. Ši tikrovė – tai kasdienio gyvenimo pasaulis.

Taigi turėtų būti akivaizdu, kad mes *neturime* tikslo filosofuoti. Vis dėlto, jeigu norime suprasti kasdienio gyvenimo tikrovę, tai prieš pradėdami ją sociologiškai analizuoti, privalome atsižvelgti į esmines jos savybes. Kasdienis gyvenimas iškyla kaip tikrovė, kurią žmonės interpretuoja ir kuri yra jiems subjektyviai prasminga kaip vientisas pasaulis. Mums, sociologams, ši tikrovė yra mūsų analizių objektas. Sociologija, kaip empirinis mokslas, gali šią tikrovę traktuoti kaip duotybę, o joje iškylančius konkrečius reiškinius laikyti duomenimis ir toliau netyrinėti, kokie yra šios tikrovės pagrindai. Tai daryti yra fi-

losofijos uždavinys. Vis dėlto, turėdami omenyje ypatingą šio veikalo tikslą, mes negalime visiškai ignoruoti filosofinės problemos. Eiliniams visuomenės nariams, kuriems jų gyvenimiškas elgesys turi subjektyvią prasmę, kasdienio gyvenimo pasaulis nėra vien savaime suprantama tikrovė. Tai pasaulis, kurį sukuria ir palaiko kaip tikrą jų mintys ir veiksmai. Todėl prieš imdamiesi pagrindinio savo uždavinio, privalome pamėginti atskleisti žinojimo kasdieniame gyvenime pagrindus. Tai reiškia, kad stengiamės atskleisti subjektyvių procesų (ir prasmių) objektyvacijas, kuriomis remiantis konstruojamas *inter*subjektyvus kasdienės sąmonės pasaulis.

Pagrindinio mūsų tikslo požiūriu tai yra parengiamasis uždavinys. Galime tik schemiškai nurodyti svarbiausius bruožus to, ką manome esant adekvatų filosofinės problemos sprendimą, nors, skubėsime pridurti, jis yra adekvatus tik tuo požiūriu, kad gali būti sociologinės analizės pradinis taškas. Todėl samprotavimai, kuriuos tuoj tuojau dėstysime, yra tarsi filosofiniai prolegomenai. Patys savaime jie yra ikisociologiniai. Manome, kad labiausiai tinkamas metodas žinojimo kasdieniame gyvenime pagrindams atskleisti yra fenomenologinės analizės metodas. Tai yra grynai deskriptyvinis ir, vadinasi, „empirinis", bet ne „mokslinis" metodas – empirinių mokslų prigimtį mes suprantame kitaip[1].

Fenomenologinė kasdienio gyvenimo ar, ko gero, subjektyvaus kasdienio gyvenimo patyrimo analizė atsiriboja tiek nuo kokių nors kauzalinių arba genetinių hipotezių, tiek ir nuo teiginių apie ontologinį analizuojamų reiškinių statusą. Svarbu tai atsiminti. Kasdienė sąmonė turi gausybę ikimokslinių ir tarsi mokslinių kasdienės tikrovės interpretacijų, kurias ji laiko savaime suprantamomis. Aprašinėdami kasdienę tikrovę, privalome remtis šiomis interpretacijomis bei atsižvelgti į jos kaip savaime

suprantamos tikrovės pobūdį, nors mes darome tai uždarydami šią tikrovę į fenomenologinius skliaustus.

Sąmonė visada yra intencionali. Ji visada siekia objektų arba yra į juos nukreipta. Niekada negalėsime suvokti kokio nors numanomo pačios sąmonės substrato, o tik kieno nors sąmonę. Tai visai nepriklauso nuo to, ar sąmonės objektas suvokiamas kaip išorės fizinio pasaulio, ar kaip vidinės subjektyvios tikrovės elementas. Ar aš (čia, o ir toliau vienaskaitos pirmuoju asmeniu bus nusakoma paprasta individo savimonė kasdieniame gyvenime) žvelgiu į Niujorko panoramą, ar jaučiu savo vidinį nerimą – abiem atvejais procesai, vykstantys sąmonėje, yra intencionalūs. Nėra reikalo triuškinti požiūrio, kad Empire State pastatą apžiūrinčiojo sąmonė skiriasi nuo nerimo jausmo. Detali fenomenologinė analizė atskleistų, kad, tarkime, šuns įkandimas, prisiminimas, kad įkando šuo, šunų apskritai baimė ir taip toliau susiję su įvairiais patyrimo sluoksniais ir skirtingomis prasmės struktūromis. Čia mus domina tik bendras intencionalus sąmonės pobūdis.

Įvairūs objektai pasirodo sąmonei kaip skirtingų tikrovės sričių sudedamieji elementai. Aš pripažįstu, jog žmonės, su kuriais susiduriu kasdieniame gyvenime, priklauso visai kitai tikrovei negu bekūnės figūros, pasirodančios mano sapnuose. Dvi objektų sankaupos sukelia mano sąmonėje visiškai skirtingas įtampas, o mano dėmesys jiems taip pat yra visiškai kitoks. Taigi mano sąmonė sugeba keliauti per skirtingas tikrovės sritis. Kitaip sakant, aš suvokiu pasaulį kaip sudarytą iš daugybės tikrovių. Persikeldamas iš vienos tikrovės į kitą, perėjimą išgyvenu kaip savotišką sukrėtimą. Reikia manyti, kad šį sukrėtimą sukelia dėmesio slinktis, susijusi su perėjimu. Paprasčiausias šios slinkties pavyzdys yra pabudimas iš sapno.

Iš daugybės tikrovių viena pasirodo kaip tikrovė par excellence. Tai kasdienio gyvenimo tikrovė. Jos privilegijuota padėtis suteikia jai teisę būti vadinamai aukščiausia tikrove. Sąmonės įtampa yra didžiausia kasdieniame gyvenime, būtent pastarasis užgriūva sąmonę sunkiausiai, primygtiniausiai ir stipriausiai. Šio gyvenimo neįmanoma ignoruoti, jo valdingą buvimą sunku net susilpninti. Todėl jis verčia mane būti jam kuo dėmesingiausiam. Kasdienį gyvenimą patiriu visiško budrumo būsenoje. Ši visiško budrumo būsena, kai egzistuoju kasdienio gyvenimo tikrovėje ir ją suvokiu esant normalią ir savaime akivaizdžią, yra mano natūrali nuostata.

Kasdienio gyvenimo tikrovę suvokiu kaip sutvarkytą tikrovę. Jos reiškiniai yra iš anksto suklasifikuoti pagal šablonus, kurie atrodo esą nepriklausomi nuo mano suvokimo ir patys yra jam primesti. Kasdienio gyvenimo tikrovė iškyla kaip iš anksto objektyvuota: ją sudarantys objektai buvo įvardyti kaip *objektai* anksčiau, negu aš pasirodžiau scenoje. Kasdieniame gyvenime vartojama kalba pateikia man būtinas objektyvacijas ir nustato tvarką, kuriai esant šios objektyvacijos tampa prasmingos, o man kasdienis gyvenimas įgyja prasmę. Aš gyvenu geografiškai apibrėžtoje vietoje; aš naudoju įrankius – nuo skardinių atidariklių iki sportinių automobilių, – kurie nurodyti techniniame mano visuomenės žodyne; aš įtrauktas į žmonių santykių – nuo mano šachmatų klubo iki Jungtinių Valstijų – tinklą, kuris taip pat tvarkomas naudojant žodyno priemones. Šitaip kalba pažymi mano gyvenimo visuomenėje koordinates ir užpildo tą gyvenimą prasmingais objektais.

Kasdienio gyvenimo tikrovė organizuojama aplink mano kūno „čia" ir mano dabarties „dabar". Šis „čia ir dabar" yra mano dėmesio kasdieniam gyvenimui centras. Tai, kas „čia ir dabar" iškyla man kasdieniame gyveni-

me, yra mano sąmonės *realissimum*. Tačiau kasdienio gyvenimo tikrovė nėra vien šios tiesioginės esatys. Ji apima ir reiškinius, kurie nėra „čia ir dabar". Tai reiškia, kad ir erdvės, ir laiko požiūriu aš patiriu kasdienį gyvenimą kaip nevienodai artimą ar tolimą. Man arčiausia yra ta kasdienio gyvenimo zona, kuria galiu tiesiogiai fiziškai manipuliuoti. Ši zona – tai mano aprėpiamas pasaulis, kuriame veikiu siekdamas pakeisti jo tikrovę, arba pasaulis, kuriame dirbu. Šiame darbo pasaulyje mano sąmonę valdo pragmatinis motyvas, t. y. mano dėmesį šiam pasauliui daugiausia lemia tai, ką jame darau, padariau ar planuoju daryti. Todėl tai yra *mano* pasaulis par excellence. Aš, aišku, žinau, kad kasdienio gyvenimo tikrovėje yra zonos, kurių negaliu pasiekti šitokiu būdu. Bet ar aš pragmatiškai nesidomėčiau šiomis zonomis, ar jomis domėčiausi netiesiogiai, tai yra zonos, kuriomis potencialiai galėčiau manipuliuoti. Paprastai mano domėjimasis tolimomis zonomis yra ne toks stiprus ir tikrai ne toks svarbus. Aš smarkiai domiuosi objektais, susijusiais su mano kasdieniu užsiėmimu, – tarkime, garažo pasauliu, jeigu esu mechanikas. Aš domiuosi, nors ir ne taip tiesiogiai, kas vyksta Detroito automobilių pramonės testavimo laboratorijose: mažai tikėtina, kad kada nors buvosiu kurioje nors iš šių laboratorijų, bet jose vykstantis darbas galų gale turės įtakos mano kasdienam gyvenimui. Taip pat galiu domėtis tuo, kas vyksta Kennedy kyšulyje arba kosmose, bet šis domėjimasis yra asmeninis, „laisvalaikio" pasirinkimas, o ne primygtinė mano kasdienio gyvenimo būtinybė.

Be to, kasdienio gyvenimo tikrovė iškyla man kaip intersubjektyvus pasaulis, pasaulis, kuriuo dalijuosi su kitais. Šis intersubjektyvumas griežtai atskiria kasdienį gyvenimą nuo kitų tikrovių, kurias įsisąmoninu. Savo sapnų pasaulyje esu vienišas, bet žinau, kad kasdienio gyve-

nimo pasaulis kitiems yra toks pat realus kaip ir man. Išties negaliu gyventi kasdienio gyvenimo be nuolatinės sąveikos ir bendravimo su kitais žmonėmis. Žinau, kad mano natūrali nuostata į šį pasaulį atitinka tokią pat natūralią kitų žmonių nuostatą. Žinau, kad jie irgi supranta objektyvacijas, kurios padeda tvarkyti šį pasaulį, kad jie taip pat organizuoja šį pasaulį aplink *savo* būties „čia ir dabar" ir planuoja, ką ir kaip dirbti šiame pasaulyje. Aišku, aš žinau ir tai, kad kitų požiūris į šį bendrą mūsų pasaulį kitoks negu mano požiūris. Mano „čia" yra jų „ten". Mano „dabar" ne visiškai sutampa su jų „dabar". Mano planai kitokie negu jų ir netgi gali jiems trukdyti. Vis dėlto aš žinau, kad gyvenu su jais bendrame *pasaulyje*. Svarbiausia tai, kad aš žinau, jog šiame pasaulyje yra nuolatinis atitikimas tarp *mano* prasmių ir *jų* prasmių, jog mes visi panašiai suvokiame šio pasaulio realumą. Natūrali nuostata būtent todėl ir yra kasdienės sąmonės nuostata, kad ji susijusi su pasauliu, kuris yra bendras daugeliui žmonių. Kasdienis žinojimas yra žinojimas, kuriuo aš ir kiti vadovaujamės panirę į normalią, savaime akivaizdžią kasdienio gyvenimo rutiną.

Kasdienio gyvenimo tikrovė laikoma savaime suprantama *kaip* tikrovė. Jos nereikia papildomai verifikuoti – pakanka, kad ji tiesiog yra. Ji tiesiog yra *ten* kaip savaime akivaizdus ir įtikinamas faktiškumas. Aš *žinau*, kad ji reali. Nors mane ir gali apnikti abejonės dėl jos realumo, aš privalau susilaikyti nuo tokių abejonių, nes rutiniškai gyvenu kasdienį gyvenimą. Šis susilaikymas nuo abejonių toks stiprus, kad norėdamas pasinerti į, tarkime, teorinę arba religinę kontempliaciją, aš turiu atlikti ypatingą perėjimą. Kasdienio gyvenimo pasaulis byloja apie save, ir jeigu aš noriu mesti iššūkį tam bylojimui, prireikia sąmoningų ir anaiptol nelengvų pastangų. Šį dalyką iliustruoja filosofo arba mokslininko perėjimas nuo natūralios prie

teorinės nuostatos. Bet ne visi kasdienės tikrovės aspektai yra vienodai neproblemiški. Kasdienis gyvenimas suskirstytas į sektorius. Vienus iš jų suvokiame kaip įprastus, kiti kelia vienokias ar kitokias problemas. Tarkime, kad aš esu automobilių mechanikas ir puikiai išmanau visus Amerikoje pagamintus automobilius. Visa, kas susiję su jais, yra įprastas, neproblemiškas mano kasdienio gyvenimo aspektas. Bet vieną dieną kas nors apsilanko mano garaže su prašymu pataisyti „Volkswageną". Dabar esu priverstas įžengti į problemišką užsienyje pagamintų automobilių pasaulį. Galiu tai daryti nenoriai arba vedinas profesinio smalsumo, bet abiem atvejais dabar susiduriu su problemomis, kurios dar nėra man įprastos. Žinoma, kartu aš nepalieku kasdienio gyvenimo tikrovės. Ši tikrovė iš tikrųjų praturtėja, kai aš pradedu papildyti ją žiniomis ir įgūdžiais, kurių reikia taisant užsienyje pagamintus automobilius. Kasdienio gyvenimo tikrovė apima abiejų rūšių sektorius, jeigu tik tai, kas atrodo kaip problema, nepriklauso išvis kokiai nors kitokiai tikrovei (pavyzdžiui, teorinės fizikos ar nakties košmarų tikrovei). Kol kasdienio gyvenimo rutina nėra sutrikdoma, ji suvokiama kaip neproblemiška.

Bet netgi neproblemiškas kasdienės tikrovės sektorius būna toks tik tol, kol nieko nenutinka, t.y. tol, kol jo nesutrikdo iškilusi problema. Kai šitai įvyksta, kasdienio gyvenimo tikrovė siekia integruoti problemišką sektorių į tą sektorių, kuris jau neproblemiškas. Kasdienis žinojimas turi daugybę instrukcijų, kaip tai padaryti. Pavyzdžiui, žmonės, su kuriais kartu dirbu, neproblemiški man tol, kol dirba pažįstamą, savaime suprantamą ir įprastą darbą – tarkime, mano įstaigoje ką nors spausdina prie savo stalų šalia manęs. Jie tampa problemiški, jeigu nutraukia šį įprastą darbą – tarkime, susiburia kampe ir pašnibždomis kalbasi. Kai aš klausiu save, ką reiškia to-

kie neįprasti veiksmai, mano kasdieniam žinojimui atsiveria daug galimybių reintegruoti juos į neproblemišką kasdienio gyvenimo rutiną: galbūt jie tariasi, kaip pataisyti sugedusią spausdinimo mašinėlę, o gal vienas iš jų gavo kokių nors skubių viršininko nurodymų, ir t. t. Kita vertus, galiu manyti, kad jie svarsto profsąjungos nurodymą streikuoti. Nors tai pranoktų mano patyrimą, vis dėlto tai dar yra viena iš tų problemų, kurias galiu išspręsti remdamasis savo kasdieniu žinojimu. Jis, užuot tiesiog reintegravęs šią problemą į neproblemišką kasdienio gyvenimo sektorių, vis dėlto įveiks ją *kaip* problemą. Tačiau jeigu aš darau išvadą, kad mano kolegos kolektyviai pamišo, iškylanti problema tampa dar kitokio pobūdžio. Dabar susiduriu su problema, kuri netelpa į kasdienio gyvenimo tikrovę ir liudija apskritai kitokią tikrovę. Iš tikrųjų mano išvada, kad kolegos pamišo, *ipso facto* reiškia, jog jie iškeliavo į pasaulį, kuris nebėra bendras kasdienio gyvenimo pasaulis.

Palyginti su kasdienio gyvenimo tikrove, kitos tikrovės atrodo kaip baigtinės prasmės sritys. Jos yra aukščiausioje tikrovėje esantys anklavai, kuriems būdingos anksčiau apibrėžtos prasmės ir patyrimo būdai. Aukščiausioji tikrovė tarsi apsupa juos iš visų pusių, o sąmonė visad sugrįžta į ją lyg iš ekskursijos. Tai akivaizdu iš jau pateiktų pavyzdžių apie sapnų ar teorinio mąstymo tikrovę. Panašios „komutacijos" vyksta tarp kasdienio gyvenimo ir žaidimų pasaulio – ir kai žaidžia vaikai, ir, netgi dar akivaizdžiau, kai žaidžia suaugusieji. Teatras yra puikus tokio suaugusiųjų žaidimo pavyzdys. Perėjimą iš vienos tikrovės į kitą žymi uždangos pakėlimas ir nuleidimas. Kai uždanga kyla, žiūrovas „gabenamas į kitą pasaulį" su jo prasmėmis ir tvarka, o jos gali turėti, bet gali ir neturėti daug bendra su kasdienio gyvenimo tvarka. Kai uždanga leidžiasi, žiūrovas „grįžta į tikrovę", bū-

tent į aukščiausią kasdienio gyvenimo tikrovę. Palyginti su kasdienio gyvenimo tikrove, scenoje parodyta tikrovė dabar atrodo menkutė ir efemeriška, kad ir koks ryškus prieš keletą akimirkų būtų vykęs vaidinimas. Estetinė ir religinė patirtis turtinga tokio pobūdžio perėjimų, nes menui ir religijai būdinga kurti baigtines prasmės sritis.

Visos baigtinės prasmės sritys apibūdinamos kaip atitraukiančios dėmesį nuo kasdienio gyvenimo tikrovės. Nors, žinoma, dėmesys kaitaliojamas ir *kasdieniame gyvenime*, jo sutelkimas į baigtinę prasmės sritį būna daug radikalesnis. Radikaliai keičiasi sąmonės įtampa. Religinio patyrimo kontekste tai buvo vykusiai vadinama „šuoliu". Tačiau svarbu pabrėžti, jog kasdienio gyvenimo tikrovė išlaiko savo aukščiausią statusą net tokių „šuolių" atvejais. Be kitų dalykų, tuo įtikina kalba. Bendrinės kalbos, kurios padedamas objektyvuoju savo patirtį, pagrindas yra kasdienis gyvenimas. Kalba išlaiko ryšį su šiuo gyvenimu net tada, kai ja interpretuoju savo patyrimą baigtinėse prasmės srityse. Todėl aš paprastai „iškraipau" šių sričių tikrovę, kai tik pradedu vartoti bendrinę kalbą jas interpretuodamas, t.y. kai nekasdienį patyrimą „verčiu" atgal į aukščiausią kasdienio gyvenimo tikrovę. Tai gerai matyti iš sapnų, bet būdinga ir tiems žmonėms, kurie mėgina papasakoti apie teorinius, estetinius arba religinius prasmės pasaulius. Fizikas teoretikas sako mums, kad neįmanoma jo erdvės sampratos išreikšti kalba. Tą patį sako menininkas, kalbėdamas apie savo kūrinių prasmę, ir mistikas, pasakodamas apie savo susitikimus su dievybe. Bet visi jie – sapnuotojas, fizikas, menininkas ir mistikas – *taip pat* gyvena ir kasdienio gyvenimo tikrovėje. Iš tiesų viena iš svarbiausių jiems kylančių problemų yra paaiškinti, kaip ši tikrovė koegzistuoja su tikrovės anklavais, į kuriuos jie drįso įžengti. Kasdienio gyvenimo pasaulis turi erdvės ir laiko struktūrą. Mūsų dabartiniams

svarstymams erdvės struktūra yra visiškai šalutinis dalykas. Pakanka nurodyti, kad ji irgi turi socialinę dimensiją. Tai lemia tas faktas, kad mano manipuliacijų zona susikerta su kitų žmonių manipuliacijos zonomis. Mūsų tikslui kur kas svarbesnė yra kasdienio gyvenimo laiko struktūra.

Laikiškumas yra esminė sąmonės savybė. Sąmonės srautas visada turi laiko struktūrą. Kadangi šis laikiškumas suvokiamas intrasubjektyviai, galima skirti įvairius laikiškumo lygmenis. Visi individai jaučia vidinę laiko tėkmę, kuri savo ruožtu grindžiama fiziologiniais organizmo ritmais, nors ir nėra jiems tapati. Norėdami išsamiai analizuoti šiuos intrasubjektyvaus laikiškumo lygmenis, turėtume smarkiai išplėsti šiuos prolegomenus. Tačiau, kaip jau minėjome, intersubjektyvumas kasdieniame gyvenime taip pat turi laiko dimensiją. Kasdienio gyvenimo pasaulis turi savąjį standartinį laiką, kuris suvokiamas intersubjektyviai. Šį standartinį laiką galima suprasti kaip kosminio laiko ir visuomenėje egzistuojančio kalendoriaus, pagrįsto laikiniais gamtos ciklais, bei vidinio laiko su anksčiau nurodytais jo skirtumais sankirtos tašką. Šie įvairūs laikiškumo lygmenys niekada negali būti visiškai simultaniški. Aiškiausiai tuo įtikina laukimo patirtis. Ir mano organizmas, ir mano visuomenė primeta man ir mano vidiniam laikui tam tikrą įvykių nuoseklumą, apimantį ir laukimą. Norėčiau dalyvauti sporto varžybose, bet privalau laukti, kol sugis mano sužeistas kelis. Arba privalau laukti, kol bus paruošti tam tikri dokumentai, oficialiai patvirtinantys, jog tinku dalyvauti tokiose varžybose. Nesunku įsitikinti, jog kasdienio gyvenimo laiko struktūra yra nepaprastai sudėtinga, nes būtina visą laiką sieti įvairius empirinius laikiškumo lygmenis.

Kasdienio gyvenimo laiko struktūra iškyla prieš mane kaip faktiškumas, į kurį privalau atsižvelgti, t. y. privalau mėginti su juo sinchronizuoti savuosius planus. Kasdienybės tikrovėje laikas yra nenutrūkstantis ir baigtinis. Visą mano gyvenimą šiame pasaulyje nuolatos tvarko šio pasaulio laikas, kuris persmelkia šį gyvenimą. Mano paties gyvenimas yra tik epizodas išoriškai nerealioje laiko tėkmėje. Jis buvo iki mano gimimo ir bus po mano mirties. Žinojimas, jog neišvengiamai mirsiu, padaro šį laiką *man* baigtinį. Savo planams įgyvendinti turiu tik tam tikrą laiko tarpą, ir šito žinojimas daro įtaką mano požiūriui į šiuos planus. Kadangi nenoriu mirti, šis žinojimas persmelkia mano planus pamatiniu nerimu. Taigi aš negaliu be galo vis dalyvauti sporto renginiuose. Žinau, jog senstu. Gali būti netgi taip, jog tai yra paskutinė proga, kai galiu dalyvauti. Mano laukimas bus neramus tiek, kiek laiko baigtinumas kėsinsis į mano planą.

Kaip jau minėjome, ši laiko struktūra yra prievartinio pobūdžio. Negaliu savo noru apgręžti įvykių sekos, kurią ši struktūra primeta: žinoti tai, kad „pirmi dalykai yra pirmutiniai", yra esminis mano kasdienio gyvenimo pažinimo elementas. Taigi negaliu laikyti egzamino, kol nesu išklausęs tam tikrų mokymo programų, negaliu dirbti profesinio darbo, kol nesu išlaikęs egzamino, ir t.t. Be to, ta pati laiko struktūra lemia istoriškumą, kuris determinuoja mano situaciją kasdienio gyvenimo pasaulyje. Gimiau vienu laiku, ėmiau lankyti mokyklą kitu laiku, pradėjau profesionaliai dirbti dar kitu ir t.t. Tačiau visos šios datos yra „lokalizuotos" daug platesnėje istorijoje, o šis „lokalizavimas" lemtingai formuoja mano situaciją. Taigi gimiau didžiosios bankų griūties metais, kai mano tėvas prarado savo turtą, ėmiau lankyti mokyklą kaip tik prieš pat revoliuciją, pradėjau dirbti kaip tik tada, kai kilo didysis karas, ir t.t. Kasdienio gyvenimo laiko struktūra

primeta iš anksto nustatytą įvykių eigą ne tik bet kurios dienos „dienotvarkei", bet ir visai mano biografijai. Ir savo kasdieninę „dienotvarkę", ir visą savo biografiją aš suvokiu padedamas koordinačių, kurias nustato ši laiko struktūra. Laikrodis ir kalendorius garantuoja, kad aš iš tiesų esu „savo laiko žmogus". Tik šioje laiko struktūroje kasdienis gyvenimas man išlaiko savo realumo akcentą. Taigi tais atvejais, kai galiu dėl vienokios ar kitokios priežasties būti „dezorientuotas" (tarkime, patyriau automobilio avariją, kurios metu praradau sąmonę), jaučiu beveik instinktyvų poreikį „iš naujo susiorientuoti" kasdienio gyvenimo laiko struktūroje. Žiūriu į savo laikrodį ir mėginu prisiminti, kuri diena. Tik atlikdamas tokius veiksmus iš naujo grįžtu į kasdienio gyvenimo tikrovę.

2. SOCIALINĖ SĄVEIKA KASDIENIAME GYVENIME

Kasdienio gyvenimo tikrove aš dalijuosi su kitais žmonėmis. Bet kaip tie kiti patiriami kasdieniame gyvenime? Ir šiuo atveju įmanoma skirti keletą tokio patyrimo būdų. Svarbiausią patirtį apie kitus įgyjame akistatos situacijoje, kuri yra socialinės sąveikos prototipas. Visi kiti atvejai yra šios situacijos vediniai.

Akistatos situacijoje kitas pasirodo man gyvoje dabartyje, kuri yra bendra mūsų abiejų dabartis. Žinau, kad toje pačioje gyvoje dabartyje aš pasirodau jam. Mano ir jo „čia ir dabar" nuolatos susiduria vienas su kitu, kol trunka akistatos situacija. Todėl nuolatos vyksta mano ir jo ekspresyvumo tarpusavio mainai. Matau, kaip jis šypsosi, po to, reaguodamas į mano piktą žvilgsnį, liaujasi šypsotis, po to vėl šypsosi, kai šypsausi aš, ir t.t. Kiekviena mano išraiška skirta jam, ir atvirkščiai, o šiuos nuolatinius ir abipusius išraiškos aktus mes abu suvokiame vie-

nu metu. Tai reiškia, kad akistatos situacijoje aš galiu suvokti kito subjektyvumą iš maksimaliai didelio skaičiaus požymių. Žinoma, kai kuriuos iš šių požymių galiu aiškinti klaidingai. Galiu manyti, jog kitas šypsosi, nors iš tikrųjų jis šaiposi. Vis dėlto jokie kiti socialiniai žmonių ryšiai negali atgaminti tokios subjektyvumo požymių gausos kaip akistatos situacija. Tik čia kito subjektyvumas yra empatiškai „artimas". Visų kitų formų ryšys su kitu žmogumi vyksta daugiau ar mažiau „per atstumą".

Akistatos situacijoje kitas yra visiškai realus. Šis realumas yra visos kasdienio gyvenimo tikrovės dalis ir todėl jis sutelktas ir priverstinis. Žinoma, kitas gali būti realus man net ir be akistatos su juo – pavyzdžiui, esu girdėjęs apie jo reputaciją arba su juo susirašinėjau. Vis dėlto jis tampa realus pačia tikriausia šio žodžio prasme tik tada, kai susitinku su juo akis į akį. Iš tiesų galima teigti, jog kitas akistatos situacijoje man yra realesnis, negu aš pats esu sau. Aišku, aš „pažįstu save geriau", negu galėčiau kada nors pažinti jį. Nors ir labai „artimi" ryšiai mus sietų, savo subjektyvumą aš suvokiu tokiu būdu, kokiu niekada nesuvoksiu jo subjektyvumo. Kad ir kiek daug jis pasakotų apie savo praeitį, aš niekada nepajėgsiu atkurti jos visos, kaip kad savo atmintyje išlaikau savo praeitį. Bet šitas „geresnis savęs pažinimas" reikalingas refleksijos. Jis nėra man duotas tiesiogiai. Tačiau kitas *yra* šitaip man duotas akistatos situacijoje. Todėl aš nuolatos suprantu, „kas jis yra". Šis suprantamumas yra nuolatinis ir ikirefleksinis. Kita vertus, „kas esu aš", *nėra* šitaip suprantama. Norėdamas suprasti save, turiu pristabdyti, suvaržyti nuolatinį savo patyrimo spontaniškumą ir sąmoningai atkreipti dėmesį į patį save. Be to, šitokią savęs paties refleksiją paprastai sukelia *kito* žmogaus rodomas požiūris į mane. Paprastai refleksija būna „veidrodinė" reakcija į kito požiūrius.

Vadinasi, santykiai su kitais akistatos situacijoje būna labai lankstūs. Negatyviai kalbant, galima sakyti, jog palyginti sunku griežtai sumodeliuoti sąveiką akistatos situacijoje. Kad ir kokie būtų modeliai, juos nuolatos modifikuos vykstantys nepaprastai įvairūs ir subtilūs subjektyvių prasmių tarpusavio mainai. Pavyzdžiui, galiu manyti, jog kitas asmuo iš esmės nedraugiškas man, ir tada galiu atitinkamai su juo elgtis pagal savaip suprantamą „nedraugiškų santykių" modelį. Tačiau akistatos situacijoje aš galiu susidurti su tokiais šiam modeliui prieštaraujančiais kito asmens požiūriais ir poelgiais, kad man galbūt net teks atsisakyti šio modelio ir laikyti kitą asmenį draugišku. Kitaip sakant, modelis negali aprėpti visų kito asmens subjektyvumo požymių, kuriuos galiu suprasti akistatos situacijoje. Priešingai, man daug lengviau nepaisyti tokių požymių, kol nesusitinku su kitu akis į akį.

Net esant tokiam palyginti „artimam" ryšiui, koks būna palaikomas susirašinėjant, galiu lengviau nepaisyti kito draugystės įtikinėjimų kaip iš tikrųjų neatspindinčių jo subjektyvaus požiūrio į mane tiesiog todėl, kad susirašinėjant man trūksta tiesioginės, nuolatinės ir apčiuopiamai realios jo raiškos. Žinoma, galiu klaidingai interpretuoti kito prasmes net ir akistatos situacijoje, nes jis gali „veidmainiškai" slėpti savo prasmes. Vis dėlto, bendraujant akis į akį, būna sunkiau ir klaidingai interpretuoti, ir „veidmainiauti" negu esant ne tokiems „artimiems" socialiniams ryšiams.

Kita vertus, net akistatos situacijoje suvokiu kitą pasitelkdamas tipizacijos schemas, nors kito įsikišimas lengviau „pažeidžia" šias schemas negu „tolimesnio" bendravimo formos. Kitaip sakant, nors palyginti sunku griežtai sumodeliuoti sąveiką akistatos situacijoje, net ir ji iš pat pradžių būna modeliuojama, jeigu vyksta įprasta-

me kasdieniame gyvenime. (Svarstymus, kaip vyksta sąveika tarp visiškai svetimų žmonių, kurių nesieja kasdienis gyvenimas, galime atidėti vėlesniam laikui.) Kasdienio gyvenimo tikrovėje glūdi tipizacijos schemos, kurios padeda suprasti kitus ir su jais „turėti reikalų" akistatos situacijose. Tad aš suvokiu kitą kaip „vyrą", „europietį", „pirkėją", „linksmuolį" ir t.t.

Visos šios tipizacijos nuolatos daro įtaką mano sąveikai su kitu, kai, tarkime, aš nusprendžiu parodyti jam, kaip galima gerai praleisti laiką mieste prieš mėgindamas jam parduoti savo gaminį. Mūsų tiesioginė sąveika bus modeliuojama pagal šias tipizacijas tol, kol dėl jo įsikišimo jos taps problemiškos. Gali pasirodyti, kad jis, nors ir yra „vyras", „europietis" ir „pirkėjas", taip pat yra ir savimyla moralistas, o tai, kas iš pradžių atrodė kaip linksmumas, iš tikrųjų yra jo paniekos visiems amerikiečiams ir Amerikos prekeiviams išraiška. Žinoma, čia jau mano tipizacijos schema turi keistis, o vakarą planuoti reikės kitaip, atsižvelgiant į šį pasikeitimą. Bet jeigu iššūkis nėra mestas, tipizacijos galios, kol įvyks kas nors nauja, ir jos lems mano veiksmus šioje situacijoje.

Tipizacijos schemos, taikomos akistatos situacijose, žinoma, yra abipusės. Kitas irgi suvokia mane kaip tipą – kaip „vyrą", „amerikietį", „pardavėją", „meilikaujantį vyruką" ir t.t. Aš galiu kištis į kito tipizacijas lygiai taip pat, kaip jis – į manąsias. Kitaip sakant, akistatos situacijoje dvi tipizacijos schemos pradeda nuolatines „derybas". Kasdieniame gyvenime tokios derybos, ko gero, iš anksto bus tipiškos – kaip tipiškas yra pirkėjų ir pardavėjų derybų procesas. Tad mano susitikimai su kitais kasdieniame gyvenime dažniausiai būna tipiški dviem atžvilgiais: aš suvokiu kitą *kaip* tipą ir sąveikauju su juo situacijoje, kuri pati savaime yra tipiška.

Kuo labiau socialinės sąveikos tipizacijos nutolusios nuo akistatos situacijos, tuo jos anonimiškesnės. Žinoma, visose tipizacijose glūdi anonimiškumo užuomazga. Jeigu aš priskiriu savo draugą Henry kokiam nors tipui kaip *X* kategorijos atstovą, (tarkime, laikau jį anglu), tai *ipso facto* bent jau kai kuriuos jo elgesio aspektus interpretuoju kaip šios tipizacijos rezultatą. Pavyzdžiui, jo mėgstami valgiai, manieros, kai kurios emocinės reakcijos ir t.t. yra tipiškai angliški. Bet tai reiškia, kad šie mano draugo Henry'o bruožai ir veiksmai būdingi *kiekvienam* anglui – būtent aš suvokiu šiuos jo būties aspektus anonimiškai. Vis dėlto kol akistatos situacijoje suvokiu savo draugo Henry'o raiškos pilnatvę, jis nuolat pranoksta mano turimą anonimiško anglo tipą ir reiškiasi kaip unikalus ir todėl netipiškas individas, t.y. kaip mano draugas Henry. Aišku, tipo anonimiškumą sunkiau šitaip individualizuoti, kai bendravimas akis į akį yra praeities dalykas (mano draugas *anglas* Henry, kurį pažinojau studijuodamas koledže) arba kai jis paviršutiniškas ir laikinas (anglas, su kuriuo trumpai kalbėjausi traukinyje), arba kai niekada nebuvo bendraujama (mano verslo konkurentai Anglijoje).

Svarbus kitų suvokimo kasdieniame gyvenime aspektas yra tai, koks šis suvokimas – tiesioginis ar netiesioginis. Bet kurią akimirką galiu skirti žmones, su kuriais bendrauju akistatos situacijose, ir kitus savo amžininkus, kuriuos tik geriau ar blogiau prisimenu arba apie juos esu tik girdėjęs. Akistatos situacijose turiu tiesioginių duomenų apie artimą žmogų, jo veiksmus, savybes ir t.t. Kitaip būna su amžininkais: mano žinios apie juos yra tik daugiau ar mažiau patikimos. Be to, akistatos situacijose privalau atsižvelgti į artimus žmones, o apie amžininkus galiu, bet neprivalau galvoti. Kuo žmogus svetimesnis, tuo anonimiškumas didesnis, nes tipizacijų, kurių padeda-

mas suvokiu artimus žmones akistatos situacijoje, anonimiškumą nuolat „užpildo" gausybė ryškių konkretaus žmogaus požymių.

Tai, žinoma, ne viskas. Aišku, kad savo amžininkus galiu suvokti skirtingai. Su kai kuriais iš jų nuolatos susitinku tiesiogiai ir tikiuosi vėl pastoviai su jais susitikinėti (mano draugas Henry); kitus *prisimenu* kaip konkrečius žmones, su kuriais kadaise buvau susitikęs (blondinė, kurią aplenkiau gatvėje), bet susitikimas buvo trumpas ir, ko gero, nepasikartos. Dar apie kitus *žinau* kaip apie konkrečius žmones, bet galiu suvokti juos tik remdamasis daugiau ar mažiau anonimiškomis susikertančiomis tipizacijomis (mano verslo konkurentai britai, Anglijos karalienė). Be to, juos galima skirstyti į tikėtinus tiesioginius partnerius (mano verslo konkurentai britai) ir potencialius, bet mažai tikėtinus partnerius (Anglijos karalienė).

Tačiau anonimiškumo mastas, apibūdinantis mūsų kitų suvokimą kasdieniame gyvenime, priklauso ir nuo kito faktoriaus. Laikraščių pardavėją prie gatvės kampo matau taip pat dažnai kaip ir savo žmoną. Bet jis man mažiau svarbus, o mano santykiai su juo nėra artimi. Jis gali išlikti man palyginti anonimiškas. Priklausomai nuo suinteresuotumo masto ir artimumo masto, gali didėti arba mažėti suvokimo anonimiškumas. Šie faktoriai ir atskirai gali jam daryti įtaką. Galiu gan artimai bendrauti su daugeliu savo teniso klubo narių ir labai formaliai bendrauti su savo viršininku. Vis dėlto pirmieji, nors jie jokiu būdu nėra visiškai anonimiški, gali tapti tiesiog „ta kompanija kortuose", o viršininkas išsiskirti kaip unikalus individas. Ir pagaliau anonimiškumas gali būti beveik visiškas esant tam tikroms tipizacijoms, kurių niekada neketinama individualizuoti. Tokios tipizacijos pavyzdys – „tipiškas Londono *Times* skaitytojas". Galiausiai tipizacijos

„mastą", vadinasi, ir jos anonimiškumą, galima toliau didinti kalbant apie „britų viešąją nuomonę".

Taigi kasdienio gyvenimo socialinė tikrovė suvokiama tipizacijų kontinuume, o šių tipizacijų anonimiškumas tuo labiau didėja, kuo labiau jos nutolinamos nuo akistatos situacijos „čia ir dabar". Viename kontinuumo poliuje yra tie kiti, su kuriais dažnai ir intensyviai bendrauju akistatos situacijose – jie tarsi koks mano „vidinis ratas". Kitame poliuje yra labai anonimiškos abstrakcijos, kurios dėl pačios jų prigimties niekada neapčiuopiamos sąveikaujant tiesiogiai. Socialinė struktūra yra šių tipizacijų ir jų dėka sukurtų pasikartojančių sąveikos modelių suma. Kaip tik šitokia socialinė struktūra yra esminis kasdienio gyvenimo tikrovės elementas.

Čia reikėtų pažymėti dar vieną klausimą, nors ir negalime jo gvildenti. Mano santykiai su kitais nėra santykiai tik su tos pačios visuomenės nariais ir amžininkais. Esu taip pat susijęs su pirmtakais ir įpėdiniais, su tais kitais, kurie buvo iki manęs ir bus po manęs viską aprėpiančioje mano visuomenės istorijoje.

Išskyrus man buvusius artimus žmones (miręs draugas Henry), su pirmtakais mane sieja labai anonimiškos tipizacijos – „mano seneliai imigrantai" ir net „tėvai kūrėjai". Dėl suprantamų priežasčių mano įpėdiniai tipizuojami net dar anonimiškiau – „mano vaikų vaikai" arba „būsimos kartos". Šios tipizacijos iš esmės yra tuščios projekcijos, beveik visai neturinčios individualizuojančio turinio, o pirmtakų tipizacijos būna bent jau šiek tiek turiningos, net jeigu jų turinys labai mistiškas. Tačiau abiejų tipizacijų rinkinių anonimiškumas netrukdo jiems tapti kasdienio gyvenimo tikrovės elementais, kartais net lemtingais. Šiaip ar taip, galiu paaukoti gyvybę vardan ištikimybės tėvams kūrėjams arba būsimų kartų labui.

3. KALBA IR ŽINOJIMAS KASDIENIAME GYVENIME

Žmogaus saviraišką galima objektyvuoti, t.y. ji reiškiasi žmogaus veiklos kūriniais, kuriuos ir jų kūrėjai, ir kiti žmonės gali suvokti kaip bendro pasaulio elementus. Tokios objektyvacijos yra daugiau ar mažiau patvarūs jų kūrėjų subjektyvių procesų rodikliai.Todėl kiti suvokia šiuos procesus ne tik akistatos situacijoje, kurioje galima suvokti juos tiesiogiai. Pavyzdžiui, subjektyvią pykčio nuostatą akistatos situacijoje tiesiogiai išreiškia įvairūs kūno ženklai – veido išraiška, bendra kūno laikysena, specifiniai rankų ir kojų judesiai, ir t.t. Šie ženklai nuolatos matyti akistatos situacijoje, būtent todėl tokioje situacijoje lengviausia suvokti kito subjektyvumą. Tačiau šie ženklai gali išlikti tik gyvo bendravimo akis į akį situacijoje. Vis dėlto pyktį galima objektyvuoti panaudojant ginklą. Pavyzdžiui, aš susikivirčijau su žmogumi, kuris labai aiškiai parodė, jog ant manęs pyksta. Naktį pabudęs matau virš savo lovos į sieną įsmeigtą peilį. Peilis *qua* objektas išreiškia mano priešininko pyktį. Peilis padeda man suvokti šito žmogaus subjektyvumą, nors aš ir miegojau, kai jis sviedė jį, ir niekada nemačiau jo, nes jis pabėgo, kai vos nepataikė į mane. Iš tikrųjų, jeigu paliksiu objektą ten, kur jis yra, kitą rytą galėsiu vėl jį pamatyti ir jis vėl reikš jį sviedusio žmogaus pyktį. Negana to, kiti žmonės gali ateiti ir, pažiūrėję į peilį, padaryti tą pačią išvadą. Kitaip sakant, peilis mano sienoje tapo objektyviai suvokiamu tikrovės elementu. Ši tikrovė yra bendra mano, priešininko ir kitų žmonių tikrovė. Ko gero, peilis nebuvo pagamintas tik tam, kad būtų sviestas *į mane*. Bet jis išreiškia subjektyvų ketinimą smurtauti, ir nesvarbu, koks yra šito smurto motyvas – pyktis ar tokie utilitariniai motyvai, kaip žudyti dėl maisto. Ginklas *qua* objektas realia-

me pasaulyje ir toliau yra ketinimo smurtauti apskritai išraiška, ir tai pripažįsta kiekvienas, išmanantis, kas yra ginklas. Taigi ginklas yra ir žmogaus gaminys, ir žmogaus subjektyvumo objektyvacija.

Kasdienio gyvenimo tikrovė ne tik kupina objektyvacijų, o ji ir galima tik dėl jų. Mane nuolatos supa objektai, kurie „skelbia" subjektyvias kitų intencijas, nors kartais man galbūt sunku suprasti, ką būtent „skelbia" konkretus objektas, ypač jeigu jį sukūrė žmonės, kurių aš gerai arba apskritai nepažinojau akistatos situacijose. Kiekvienas etnologas arba archeologas lengvai patvirtins tokius sunkumus. Tačiau pats faktas, kad juos *galima* įveikti ir pagal artefaktą rekonstruoti subjektyvias intencijas žmonių, kurių visuomenė galbūt išnyko prieš tūkstantmečius, iškalbingai įrodo žmogiškų objektyvacijų patvarumą.

Ypatingas, bet itin svarbus objektyvacijos atvejis yra signifikacija, t.y. ženklų kūrimas. Ženklą nuo kitų objektyvacijų skiria jo aiški intencija būti subjektyvių prasmių rodikliu. Žinoma, visos objektyvacijos gali būti naudojamos kaip ženklai, net jeigu jos iš pradžių buvo kuriamos neturint tokių ketinimų. Pavyzdžiui, ginklas iš pradžių galėjo būti pagamintas gyvūnams medžioti, bet vėliau (tarkime, naudojant jį apeigų metu) jis gali tapti agresyvumo ir smurto apskritai ženklu. Bet yra tam tikrų objektyvacijų, kurios iš pat pradžių ir aiškiai kuriamos tam, kad būtų ženklais. Pavyzdžiui, užuot sviedęs į mane peilį (šiuo veiksmu galbūt ketinta mane užmušti, bet galima įsivaizduoti, kad juo ketinta tik parodyti tokią galimybę), mano priešininkas galėjo ant mano durų nupiešti juodą *X* – ženklą, kuris, tarkime, reiškia, jog dabar oficialiai esame priešai. Toks ženklas, kurio vienintelė paskirtis yra nurodyti subjektyvią prasmę, kurią šiam ženklui suteikė jį nupiešęs asmuo, taip pat yra objektyviai suvokiamas bendroje mūsų abiejų ir kitų žmonių tikrovėje. Aš, kaip ir

kiti žmonės, atpažįstu jo prasmę. Iš tiesų šis ženklas objektyviai „primena" jį piešusiam kūrėjui pradinį jo ketinimą. Iš to, kas pasakyta, turėtų būti aišku, kad nėra griežtos ribos tarp instrumentinio ir signifikacinio kai kurių objektyvacijų naudojimo. Magijos atvejis yra ypatingas, nes čia šie du naudojimo atvejai labai įdomiai susipina. Tačiau dabar šio klausimo neaptarinėsime.

Ženklai grupuojami į sistemas. Taigi egzistuoja gestų ženklų, tipiškų kūno judesių, įvairių materialių artefaktų ir kt. sistemos. Ženklai ir jų sistemos yra objektyvacijos ta prasme, kad jie yra objektyviai suvokiami ne vien kaip subjektyvių intencijų „čia ir dabar" išraiškos. Šis „atsiejamumas" nuo tiesioginių subjektyvumo išraiškų taip pat būdingas ženklams, kuriems reikia tarpininkaujančio kūno. Tad atlikti šokį, išreiškiantį agresyvų ketinimą, yra visai kas kita, negu iš pykčio niurnėti ar spausti kumščius. Pastarieji veiksmai išreiškia mano subjektyvumą „čia ir dabar", o šokį galima visiškai atsieti nuo šio subjektyvumo – galiu iš viso nebūti piktas ar agresyvus, o tik dalyvauti šokyje todėl, kad man už tai moka tas, kuris *yra* piktas. Kitaip sakant, šokį galima atsieti nuo šokėjo subjektyvumo, bet *negalima* tokiu pat būdu atsieti niurnėjimo nuo to, kuris niurna. Ir šokis, ir niurnėjimas yra kūno ekspresyvumo manifestacijos, bet tik šokis yra objektyviai suvokiamo ženklo pobūdžio. Visiems ženklams ir jų sistemoms būdingas „atsiejamumas", bet galima juos diferencijuoti pagal tai, kokiu mastu jie gali būti atsiejami nuo akistatos situacijų. Akivaizdu, kad šokis atsietas mažiau negu materialus artefaktas, išreiškiantis tą pačią subjektyvią prasmę.

Kalba, kurią galime čia apibrėžti kaip garsinių ženklų sistemą, yra svarbiausia žmonių visuomenės ženklų sistema. Aišku, jos pagrindas yra žmogaus organizmui būdingas sugebėjimas skleisti garsus, bet apie kalbą pradėti

kalbėti galime tik tada, kai tampa įmanoma garsų reiškimą atsieti nuo tiesioginio subjektyvių būsenų „čia ir dabar". Mano niurzgėjimas, griežimas dantimis, staugimas arba šnypštimas dar nėra kalba, nors šie garsai gali tapti kalbos išraiškomis, jeigu jie integruojami į objektyviai suvokiamą ženklų sistemą. Bendrąsias kasdienio gyvenimo objektyvacijas pirmiausia palaiko lingvistinė signifikacija. Kasdienis gyvenimas visų pirma yra gyvenimas su kalba ir jos dėka. Tai yra bendra mano ir kitų žmonių kalba. Tad kalbos supratimas yra esminė kasdienio gyvenimo tikrovės supratimo sąlyga.

Kalbos ištakos glūdi akistatos situacijoje, bet nuo šios galima ją lengvai atsieti. Taip yra ne tik todėl, kad galiu šaukti tamsoje arba iš tolo, kalbėti telefonu arba per radiją ar perteikti kalbinę signifikaciją raštu (raštas yra tarsi išvestinė ženklų sistema). Kalbos atsietumą daug labiau lemia jos sugebėjimas perteikti prasmes, kurios nėra tiesioginės „čia ir dabar" subjektyvumo išraiškos. Šis sugebėjimas būdingas ir kitoms ženklų sistemoms, bet dėl didžiulės kalbos įvairovės ir sudėtingumo ji nuo akistatos situacijos atsiejama daug lengviau negu visos kitos sistemos (pavyzdžiui, gestų sistema). Galiu kalbėti apie begalę dalykų, kurių išvis nebūna akistatos situacijoje, taip pat ir apie dalykus, kurių niekada tiesiogiai nepatyriau ir nepatirsiu. Tokiu būdu kalba gali tapti objektyvia didžiulių prasmės ir patirties sankaupų saugykla, ji gali išsaugoti tai ir perduoti būsimoms kartoms.

Akistatos situacijoje kalbai būdingas prigimtinis abipusiškumas, skiriantis ją nuo kitų ženklų sistemų. Pokalbio metu vykstantį garsų ženklų kūrimą galima jautriai sinchronizuoti su besikeičiančiomis pašnekovų intencijomis. Kalbu, ką galvoju; tą patį daro mano pokalbio partneris. Kiekvienas iš mūsų girdi, ką sako kitas, faktiškai tą pačią akimirką, todėl tampa įmanoma nenutrūkstamai ir

vienu metu abipusiai suvokti mūsų abiejų subjektyvumą, intersubjektyvų artumą akistatos situacijoje. Šitokios galimybės nesuteikia jokia kita ženklų sistema. Be to, kalbėdamas aš girdžiu *save*; mano paties subjektyvios prasmės tampa objektyviai ir nuolatos suvokiamos man pačiam ir *ipso facto* daug man „realesnės". Tai galime pasakyti kitaip primindami, jog akistatos situacijoje kitą „pažįstu geriau" negu save patį. Šį iš pažiūros paradoksalų faktą anksčiau aiškinome tuo, kad akistatos situacijoje kito būtis suvokiama sutelktai, nenutrūkstamai ir ikirefleksyviai, o savęs paties suvokimui būtina refleksija. Tačiau dabar, kai objektyvuoju savo būtį padedamas kalbos, aš pradedu suvokti savo būtį sutelktai ir nepertraukiamai tuo pat metu, kai ją suvokia ir kitas, ir aš galiu spontaniškai reaguoti į ją „nepertraukiamas" sąmoningos refleksijos. Todėl galima teigti, jog kalba mano subjektyvumą padaro „realesnį" ne tik mano pokalbio partneriui, bet ir man pačiam. Ši kalbos galia kristalizuoti ir stabilizuoti mano paties subjektyvumą man pačiam išlieka (nors ir modifikuota), kai kalba atsiejama nuo akistatos situacijos. Šis labai svarbus kalbos bruožas yra gerai užčiuopiamas posakyje, kad žmonės privalo kalbėti apie save tol, kol jie save pažins.

Kalba atsiranda kasdieniame gyvenime ir jį nurodo pirmiausia. Ji visų pirma nurodo tikrovę, kurią suvokiu visiškai sąmoningai. Šią tikrovę valdo pragmatinis motyvas (tai yra sankaupa prasmių, tiesiogiai susijusių su dabartiniais ar būsimais veiksmais), o aš ir kiti laikome ją savaime suprantama. Nors galima panaudoti kalbą ir nurodant kitas tikroves (tai mes netrukus aptarsime), ji net ir tada tebebūna įsišaknijusi įprastinėje kasdienio gyvenimo tikrovėje. Kalbai kaip ženklų sistemai būdingas objektyvumas. Kalba iškyla man kaip išorės faktiškumas, o jos daromas man poveikis yra prievartinis. Kalba įsprau-

džia mane į savo modelius. Kai kalbu angliškai, negaliu vadovautis vokiečių kalbos sintaksės taisyklėmis; kai noriu bendrauti ne vien su savo šeimos nariais, negaliu vartoti žodžių, kuriuos sugalvojo mano trimetis sūnus; įvairiomis progomis privalau atsižvelgti į vyraujančius taisyklingos kalbos standartus, net jeigu man labiau patiktų mano asmeniniai „netinkami" standartai. Kalba suteikia man iš anksto parengtą galimybę nuolat objektyvuoti savo didėjančią patirtį. Kitaip sakant, kalba yra lanksti ir atvira, todėl ji leidžia man objektyvuoti daugybę įvairių išgyvenimų, kurias patiriu savo gyvenime. Kalba taip pat tipizuoja patirtį, leisdama ją suskirstyti į plačias kategorijas, kurių dėka ši patirtis tampa prasminga ne tik man pačiam, bet ir kitiems žmonėms. Tipizuodama ji paverčia šią patirtį anonimiška, nes tipizuotą patirtį iš principo gali pakartoti kiekvienas, patenkantis į tam tikrą kategoriją. Pavyzdžiui, susikivirčiju su savo uošve. Ši konkreti ir subjektyviai unikali patirtis lingvistiškai tipizuojama priskiriant ją kategorijai „uošvės problema." Šitokiu būdu tipizuota patirtis yra prasminga man pačiam, kitiems ir, ko gero, mano uošvei. Tačiau ši tipizacija yra anonimiška. Ne tik aš, bet ir *visi* (tiksliau sakant, visi, priklausantys žento kategorijai) gali turėti „uošvės problemą". Tokiu būdu mano biografinė patirtis visą laiką rikiuojama pagal bendrąsias prasmės organizavimo taisykles, kurios yra ir objektyviai, ir subjektyviai realios.

Kalba dėl savo sugebėjimo transcenduoti „čia ir dabar" susieja skirtingas kasdienio gyvenimo tikrovės zonas ir integruoja jas į prasmingą visumą. Kalbinis transcendavimas turi erdvės, laiko ir socialinę dimensijas. Kalbos padedamas galiu įveikti plyšį tarp zonos, kurioje manipuliuoju aš, ir zonos, kurioje manipuliuoja kitas; galiu savo biografijos įvykius sinchronizuoti su jo biografijos įvykiais; galiu kalbėtis su juo apie asmenis ir bendrijas,

su kuriais mes dabar tiesiogiai nebendraujame. Dėl šių transcendavimų kalba gali „sudabartinti" įvairius objektus, kurių erdviškai, laikiškai ir socialiai nėra „čia ir dabar". *Ipso facto* didžiulė daugybė sukauptų išgyvenimų ir prasmių gali būti objektyvuojama „čia ir dabar". Paprastai sakant, bet kuriuo momentu per kalbą galima aktualizuoti visą pasaulį. Ši transcenduojanti ir integruojanti kalbos galia išlieka ir tada, kai iš tikrųjų nesikalbu su kitu. Net tada, kai vienas susimąstęs „kalbuosi su savimi", lingvistinės objektyvacijos dėka bet kuriuo momentu prieš mane gali iškilti visas pasaulis. O dėl socialinių ryšių, tai kalba „sudabartina" man ne tik tuos žmones, kurių fiziškai nėra šiuo momentu, bet ir žmones iš atsimenamos ar rekonstruotos praeities, taip pat ir įsivaizduojamus ateities žmones. Žinoma, visų jų „buvimas" gali būti labai prasmingas esamoje kasdienio gyvenimo tikrovėje.

Be to, kalba sugeba apskritai transcenduoti kasdienio gyvenimo tikrovę. Ji gali nurodyti patirtį, priklausančią baigtinėms prasmės sritims, ir susieti atskirtas tikrovės sritis. Pavyzdžiui, galiu aiškinti sapno „prasmę" lingvistiškai integruodamas jį į kasdienio gyvenimo tvarką. Tokia integracija atskirtą sapno tikrovę perkelia į kasdienio gyvenimo tikrovę paversdama ją antrosios anklavu. Dabar sapnas prasmingas kasdienio gyvenimo tikrovės, o ne jo paties atskirtos tikrovės požiūriu. Tam tikra prasme dėl tokio perkėlimo sukuriami anklavai priklauso abiem tikrovės sritims. Jie „lokalizuoti" vienoje tikrovėje, bet „nurodo" kitą.

Kiekvieną signifikacinį darinį, kuris šitokiu būdu susieja tikrovės sritis, galima apibrėžti kaip simbolį, o kalbos modusą, kuris leidžia tai įgyvendinti, galima vadinti simboline kalba. Tad simboliniame lygmenyje lingvistinė signifikacija maksimaliai atsiejama nuo kasdienio gyve-

nimo „čia ir dabar", o kalba nusklendžia į tokias sritis, kurios ne tik *de facto*, bet ir *a priori* nesuvokiamos kasdienybėje. Dabar kalba konstruoja didžiulius simbolinių reprezentacijų statinius, kurie tarsi iškilę virš kasdienio gyvenimo tikrovės lyg gigantiški dariniai iš kito pasaulio. Religija, filosofija, menas ir mokslas yra istoriniu požiūriu svarbiausios tokio pobūdžio simbolinės sistemos. Jau vien išvardydami jas, pasakome, kad nors konstruojant šias sistemas būtina maksimaliai atitrūkti nuo kasdienio patyrimo, šitokios sistemos iš tikrųjų gali būti nepaprastai svarbios kasdienio gyvenimo tikrovei. Kalba gali ne tik konstruoti labai abstrahuotus nuo kasdienio patyrimo simbolius, bet ir „sugrąžinti atgal" juos ir paversti objektyviai realiais kasdienio gyvenimo elementais. Šitokiu būdu simbolizmas ir simbolinė kalba tampa ir kasdienio gyvenimo tikrovės, ir šios tikrovės suvokimo kasdienėje sąmonėje esminėmis sudėtinėmis dalimis. Kiekvieną dieną gyvenu ženklų *ir* simbolių pasaulyje.

Kalba kuria lingvistiškai apibrėžtus semantinius laukus, arba prasmės zonas. Žodynas, gramatika ir sintaksė padeda organizuoti šiuos laukus. Tad kalba kuria klasifikacines schemas, leidžiančias diferencijuoti objektus pagal „giminę" (žinoma, tai visai kas kita negu lytis) arba skaičių; ji duoda formas, leidžiančias nusakyti veikimą ir buvimą; jos modusai leidžia nurodyti socialinį artumą ir t.t. Pavyzdžiui, kalbose, kuriose intymus ir formalus kreipimasis skiriamas įvardžiais (*tu* ir *vous* prancūzų kalboje arba *du* ir *Sie* vokiečių kalboje), šis skyrimas žymi semantinio lauko, kurį galima būtų vadinti intymumo zona, koordinates. Čia glūdi *tutoiement* ar *Bruderschaft* pasaulis su turtingu rinkiniu prasmių, kuriomis nuolat galiu naudotis rikiuodamas savo socialinę patirtį. Žinoma, angliškai kalbantis žmogus taip pat turi tokį semantinį lauką, nors šis lingvistiškai yra siauresnis. Arba imkime kitą pavyz-

dį. Lingvistinių objektyvacijų, susijusių su mano profesija, suma sudaro kitą semantinį lauką, prasmingai rikiuojantį visus rutiniškus įvykius kasdieniame mano darbe. Šitaip sukurtuose semantiniuose laukuose įmanoma objektyvuoti, išlaikyti ir kaupti tiek asmeninę, tiek ir istorinę patirtį. Žinoma, kaupimas yra selektyvus, nes semantiniai laukai lemia, kas turi būti išsaugota, o kas „užmiršta" iš visos ir individo, ir visuomenės patirties. Šio kaupimo rezultatas – socialinis žinojimo bagažas, kuris perduodamas iš kartos į kartą ir yra prieinamas individui kasdieniame gyvenime. Gyvenu kasdieniškame įprastame pasaulyje, kuriame yra specifinių žinojimo darinių. Be to, žinau, kad bent jau dalį šio žinojimo turi ir kiti ir kad jie žino, jog aš tai žinau. Todėl mano sąveikai su kitais kasdieniame gyvenime nuolatos įtaką daro tai, kad visi esame susiję su prieinamu socialiniu žinojimo bagažu.

Į socialinį žinojimo bagažą įeina ir žinios apie mano padėtį ir jos nulemtus apribojimus. Pavyzdžiui, žinau, jog esu neturtingas ir todėl negaliu tikėtis gyventi madingame priemiesčio rajone. Žinoma, tą patį žino ir tie, kurie patys yra vargšai, ir tie, kurių padėtis yra labiau privilegijuota. Tad sąsaja su socialiniu žinojimo bagažu leidžia „lokalizuoti" individus visuomenėje ir atitinkamai juos „traktuoti". Šito negali padaryti tas, kuris nesusijęs su šiuo žinojimu, pavyzdžiui, užsienietis. Jis apskritai gali nepripažinti, jog esu vargšas, nes galbūt jo visuomenėje skurdo kriterijai yra visai kiti – argi aš galiu būti vargšas, jeigu esu apsiavęs ir neatrodau esąs alkanas?

Kadangi kasdieniame gyvenime vyrauja pragmatiškas motyvas, tai socialiniame žinojimo bagaže išskirtinę vietą užima receptų žinojimas, t.y. žinojimas, suteikiantis tik pragmatinę kompetenciją sprendžiant rutiniškus uždavinius. Pavyzdžiui, kasdien naudojuosi telefonu konkrečiais

pragmatiškais tikslais. Žinau, kaip tai daryti. Taip pat žinau, ką daryti, jeigu telefonas sugedo, – tai nereiškia, jog žinau, kaip jį pataisyti, bet žinau, kam skambinti ir paprašyti pagalbos. Mano žinios apie telefoną – tai ir platesnė informacija apie telefoninės komunikacijos sistemą: pavyzdžiui, aš žinau, kad kai kurių žmonių telefonų numerių nėra telefonų knygoje, kad ypatingomis aplinkybėmis galiu vienu metu susisiekti su dviem tolimais abonentais, kad norėdamas kam nors paskambinti į Honkongą, privalau atsižvelgti į laiko skirtumą, ir t.t. Visos šios žinios apie telefoną yra receptų žinojimas, nes jos liečia tik tai, ką turiu žinoti siekdamas savo dabartinių ir galbūt būsimų pragmatinių tikslų. Manęs nedomina, *kodėl* telefonas veikia kaip tik šitaip, taip pat manęs nedomina milžiniška mokslinių ir inžinerinių žinių visuma, leidžianti konstruoti telefonus. Manęs nedomina ir telefono naudojimo atvejai, nesusiję su mano tikslais – pavyzdžiui, telefono ir trumpabangio radijo derinys, reikalingas jūrinei komunikacijai. Panašiai išmanau ir žmonių santykių receptus. Pavyzdžiui, žinau, ką privalau daryti norėdamas gauti pasą. Mane domina tik tai, kad gaučiau pasą per tam tikrą laiką. Man nerūpi ir aš nežinau, kaip mano prašymas nagrinėjamas valdžios įstaigose, kas ir kokia tvarka jam pritaria, kas ir kokį antspaudą deda šiame dokumente. Aš netyrinėju, kaip veikia valdžios biurokratija, o tik noriu išvykti atostogų į užsienį. Aš susidomėčiau nematoma paso gavimo procedūra tik tuo atveju, jeigu man galų gale nepavyktų gauti paso. Sugedus telefonui, kviečiu telefonų meistrą. Beveik taip pat elgčiaus ir šiuo atveju – kreipčiausi, pavyzdžiui, į savo advokatą, kongreso narį arba į Amerikos pilietinių laisvių uniją. *Mutatis mutandis*, didelę žinojimo socialinio bagažo dalį sudaro receptai, kaip spręsti kasdieniškas problemas. Paprastai man mažai rūpi plėsti šį pragmatiniu požiūriu

būtiną žinojimą, kol juo pasikliaudamas iš tiesų galiu spręsti savo problemas.

Socialinis žinojimo bagažas diferencijuoja tikrovės sritis pagal tai, kiek jos pažįstamos. Jis teikia sudėtingą ir išsamią informaciją apie tas kasdienio gyvenimo sritis, su kuriomis susiduriu dažnai. Jis duoda daug bendresnę ir daug netikslesnę informaciją apie tolimesnes sritis. Tad mano žinios apie savo profesiją ir jos pasaulį yra labai turtingos ir konkrečios, o mano žinios apie profesinius kitų žmonių pasaulius yra tik labai paviršutiniškos. Be to, socialinis žinojimo bagažas teikia man tipizacijų schemas, kurios būtinos svarbiausiems rutiniškiems kasdienio gyvenimo reikalams. Tai yra ne vien anksčiau aptartos kitų žmonių tipizacijos, bet ir visokiausių įvykių bei patirties – tiek socialinės, tiek ir gamtinės – tipizacijos. Gyvenu giminių, bendradarbių ir valdininkų pasaulyje. Todėl šiame pasaulyje aš lankausi šeimyniniuose susibūrimuose, profesiniuose susirinkimuose ir susiduriu su kelių policija. Natūralus šių įvykių „fonas" taip pat tipizuojamas žinojimo bagaže. Rutiniška mano pasaulio struktūra tinka geru ar blogu oru, šieno slogos sezono metu ir tada, kai man į akį patenka purvo dalelė. „Aš žinau, ką daryti" su visais tais kitais žmonėmis ir visais tais įvykiais savo kasdieniame gyvenime. Socialinis žinojimo bagažas, iškylantis prieš mane kaip integruota visuma, duoda man ir priemonių, leidžiančių integruoti pavienius mano paties žinojimo elementus. Kitaip sakant, „tai, ką kiekvienas žino" turi savo logiką, ir pagal tą pačią logiką galima tvarkyti įvairiausius man žinomus dalykus. Pavyzdžiui, žinau, kad mano draugas Henry yra anglas, ir žinau, kad jis visada labai punktualus. Kadangi „kiekvienas žino", kad punktualumas yra anglų bruožas, dabar galiu integruoti šiuos du savo žinojimo apie Henry ele-

mentus tipizacijoje, kuri prasminga žinojimo socialinio bagažo požiūriu.

Mano kasdienio gyvenimo žinojimo pagrįstumas man ir kitiems yra savaime suprantamas, kol „nieko nenutinka", t.y. tol, kol iškyla problema, kurios negalima išspręsti remiantis šiuo žinojimu. Kol mano žinojimas veikia patenkinamai, tol aš apskritai linkęs atsikratyti visų abejonių dėl jo. Tam tikrais atvejais, kai nėra tiesioginės sąsajos su kasdienio gyvenimo tikrove – pokštaujant, lankantis teatre ar bažnyčioje arba pasinėrus į filosofinius apmąstymus, – galbūt galiu suabejoti kai kuriais šio žinojimo elementais. Bet į šias abejones „nereikia žiūrėti rimtai". Pavyzdžiui, kaip verslininkas aš žinau, jog apsimoka būti egoistiškam kitų atžvilgiu.Galiu juoktis iš pokšto, pasak kurio ši elgesio taisyklė baigiasi liūdnai, mane gali sujaudinti aktorius arba pamokslininkas, garbstantis dėmesingumo kitiems žmonėms dorybes, o apimtas filosofiškos nuotaikos galiu sutikti, jog visuose socialiniuose santykiuose reikėtų vadovautis aukso taisykle. Pasijuokęs, pasijaudinęs ir pafilosofavęs grįžtu į „rimtąjį" verslo pasaulį, vėl pripažįstu jo elgesio taisykles ir atitinkamai elgiuosi. Tik tada, kai mano elgesio taisyklės „neteiks gėrybių" pasaulyje, kuriame jos taikytinos, jos, ko gero, taps man „nuoširdžiai" problemiškos.

Nors socialinis žinojimo bagažas pateikia kasdienį pasaulį kaip integruotą ir jį diferencijuoja į pažįstamas ir tolimas zonas, vis dėlto pasaulio visuma lieka neaiški. Kitaip sakant, kasdienio gyvenimo tikrovė visada iškyla kaip šviesi zona, o už jos driekiasi tamsus fonas. Kai vienos tikrovės zonos būna nušviestos, kitos būna užtemdytos. Negaliu žinoti visko, ką reikėtų žinoti apie šią tikrovę. Net jeigu, pavyzdžiui, atrodau esąs visagalis despotas savo šeimoje, ir tai žinau, vis dėlto negaliu žinoti visų faktorių, kurie nuolatos leidžia man išlikti despotiškam.

Žinau, kad mano nurodymai visada vykdomi, bet negaliu perprasti visų mano nurodymo vykdymo žingsnių ir motyvų. Visada yra dalykų, kurie vyksta „už mano nugaros". Tai *a fortiori* teisinga, kai paliečiami sudėtingesni negu šeimos socialiniai santykiai, ir tai, beje, paaiškina, kodėl despotai paprastai būna nervingi. Mano kasdienio gyvenimo žinojimas primena įrankį, kuris padeda skintis taką miške mesdamas siaurą šviesos ruožą ant to, kas yra tiesiai priešais ir čia pat šalia, o taką iš visų pusių ir toliau gaubia tamsa. Žinoma, šis vaizdinys dar geriau tinka gausioms tikrovėms, į kurias nuolatos persikelia kasdienis gyvenimas. Pastarąjį teiginį galima nors neišsamiai, bet poetiškai parafrazuoti: kasdienio gyvenimo tikrovę temdo mūsų sapnų pusšešėliai.

Mano kasdienio gyvenimo žinojimas struktūrinamas ir reikšmingumo aspektu. Vieni dalykai man svarbūs dėl tiesioginių pragmatiškų mano interesų, kiti – apskritai dėl mano padėties visuomenėje. Man nesvarbu, kaip žmona gamina mano mėgstamą guliašą, kad šis būna toks, koks man patinka. Man nesvarbu, kad kompanijos akcijos smunka, jeigu neturiu šių akcijų; nesvarbu, kad katalikai modernizuoja savo doktriną, jeigu esu ateistas; nesvarbu, kad dabar galima tiesiai nuskristi į Afriką, jeigu nenoriu ten vykti. Tačiau man reikšmingos struktūros dažnai susikerta su kitiems reikšmingomis struktūromis, todėl mes turime pasakyti vieni kitiems „įdomių" dalykų. Svarbus mano kasdienio gyvenimo žinojimo elementas – tai kitiems žmonėms reikšmingų struktūrų žinojimas. Taigi apie savo investicijų problemas aš „žinau geriau" negu mano gydytojas, geriau negu mano advokatas – apie savo opos skausmus, geriau negu mano buhalteris – apie savo religinės tiesos paieškas. Pats socialinis žinojimo bagažas man pateikia jau gatavas pamatines reikšmingas struktūras, apimančias kasdienį gyvenimą. Žinau, kad

„moteriškas pašnekesys" nereikšmingas man kaip vyrui, kad „tušti apmąstymai" nereikšmingi man kaip veiksmo žmogui ir t.t. Pagaliau socialinis žinojimo bagažas kaip visuma turi savąją reikšmingumo struktūrą. Tad amerikiečių visuomenėje objekyvuoto žinojimo bagažo požiūriu nereikšminga tyrinėti žvaigždžių judėjimą norint numatyti padėtį akcijų biržoje, tačiau reikšminga tyrinėti individo apsirikimus kalbant, kai norima sužinoti apie jo seksualinį gyvenimą, ir t.t. Priešingai, kitose visuomenėse astrologija gali būti labai reikšminga ekonomikai, o kalbos analizė visiškai nereikšminga tenkinant erotinį smalsumą, ir t.t.

Čia derėtų pateikti paskutinę pastabą apie socialinį žinojimo paskirstymą. Kasdieniame gyvenime atrandu, jog žinojimas yra paskirstytas socialiniu požiūriu, t.y. skirtingų individų ir individų tipų žinojimas yra skirtingas. Mano ir visų kitų žmonių žinojimas nėra vienodai bendras, taip pat gali egzistuoti žinojimas, kuriuo nesidaliju su niekuo kitu. Savo profesinėmis žiniomis dalijuosi su kolegomis, bet ne su savo šeima, ir galiu su niekuo nesidalyti žinojimu, kaip apgaudinėti žaidžiant kortomis. Žinojimo apie kai kuriuos kasdienės tikrovės elementus socialinis paskirstymas gali tapti labai sudėtingas, o pašalietį net trikdyti. Aš ne tik neturiu žinių, kurios, ko gero, būtinos man pagyti nuo fizinio negalavimo, bet man net gali trūkti žinių, kuris iš stulbinamai įvairių medicinos specialistų turėtų gydyti tą negalavimą. Tokiais atvejais man reikia ne tik specialistų patarimo, bet ir išankstinio specialistų patarimo, kurį specialistą rinktis. Tad socialinis žinojimo paskirstymas prasideda paprastu faktu, kad nežinau visko, ką žino kiti žmonės, ir atvirkščiai, o šio paskirstymo kulminacija – nepaprastai sudėtingos bei ezoteriškos žinių sistemos. Žinojimas, bent jau bendrais bruožais, *kaip* paskirstytas socialiai prieinamas žinojimo baga-

žas yra svarbus to paties žinojimo bagažo elementas. Kasdieniame gyvenime aš bent jau apytikriai žinau, ką ir nuo ko galiu nuslėpti, iš ko galiu gauti informacijos apie tai, ko nežinau, ir apskritai, kokios rūšies žinių galima tikėtis iš įvairių žmonių.

II. VISUOMENĖ KAIP OBJEKTYVI TIKROVĖ

1. INSTITUCIONALIZACIJA

a. Organizmas ir veikla

Žmogaus padėtis gyvūnų karalystėje yra ypatinga[1]. Kitaip negu kiti aukštesnieji žinduoliai, jis neturi nei rūšiai būdingos aplinkos[2], nei tvirtai pagal jo paties instinktų sąrangą sustruktūrintos aplinkos. Nėra žmogaus pasaulio tokia prasme, kokia galima kalbėti apie šuns arba arklio pasaulį. Nors pavienis šuo arba arklys individualiai mokosi ir kaupia patirtį, jų santykis su aplinka yra iš esmės fiksuotas, ir šis sąryšis būdingas ir visiems kitiems atitinkamos rūšies atstovams. Vienas akivaizdus šito padarinys yra tai, kad, palyginti su žmonėmis, šunų ir arklių geografinis paplitimas yra daug siauresnis. Tačiau šių gyvūnų aplinkos specifiškumas yra daug didesnis negu vien geografinis jos ribotumas. Jis susijęs su biologiškai nulemtu jų santykio su aplinka pobūdžiu, kuris išlieka net esant geografinei jų paplitimo įvairovei. Šiuo požiūriu visi gyvūnai – rūšys ir individai – gyvena uždaruose pasauliuose, kurių struktūrą iš anksto determinuoja biologinis gyvūnų rūšių aparatas.

Priešingai, žmogaus santykiui su aplinka būdingas atvirumas pasauliui[3]. Žmogui pavyko įsikurti didesnėje žemės paviršiaus dalyje, bet jo santykį su supančia aplinka visur lemia labai netobula biologinė paties žmogaus konstitucija. Pastaroji, žinoma, leidžia žmogui imtis įvairiausios veiklos. Tačiau neįmanoma biologiniais procesais

paaiškinti to fakto, kad vienur žmogus ir toliau gyveno klajokliškai, o kitur pradėjo verstis žemdirbyste. Žinoma, tai nereiškia, kad žmogaus santykiui su aplinka nebūdingi biologiškai determinuoti apribojimai; žmogaus rūšiai būdingas sensorinis ir motorinis aparatas akivaizdžiai riboja jo galimybes. Biologinės žmogaus konstitucijos savitumą, ko gero, lemia instinktyvusis jos komponentas.

Palyginti su kitais aukštesniaisiais žinduoliais, žmogaus instinktų organizaciją galima laikyti nepakankamai išvystyta. Aišku, žmogų valdo stimulai. Bet šie stimulai yra labai nespecializuoti ir nekryptingi. Tai reiškia, kad žmogaus organizmas sugeba pritaikyti savo konstituciškai duotą aparatą labai plačiai, be to, nuolatos keičiamai ir kintančiai veiklos sričiai. Šią žmogaus organizmo ypatybę lemia ontogenetinis jo vystymasis[4]. Iš tiesų, nagrinėjant klausimą organizmo vystymosi požiūriu, galima teigti, jog žmogaus embrioninis laikotarpis trunka maždaug dar metus po gimimo[5]. Svarbūs gyvūnų organizmo vystymosi procesai baigiasi motinos kūne, o vaikas vystosi atsiskyręs nuo įsčių.

Tačiau tuo metu kūdikis ne tik yra išoriniame *pasaulyje*, bet ir pačiais įvairiausiais būdais su juo sąveikauja. Tad žmogaus organizmas, nors ir sąveikauja su aplinka, vis dar vystosi biologiniu požiūriu. Kitaip sakant, žmogus tampa žmogumi sąveikaudamas su aplinka. Šis teiginys tampa reikšmingas pagalvojus, jog toji aplinka yra ir gamtinė, ir žmogiška. Vadinasi, besivystantis žmogus susijęs ne tik su konkrečia gamtine aplinka, bet ir su savita kultūrine ir socialine tvarka, kurią jam perteikia juo besirūpinantys reikšmingi kiti[6]. Nuo tam tikrų socialinių steiginių priklauso ne vien vaiko išlikimas – socialiai determinuota ir jo organizmo vystymosi kryptis. Iš tikrųjų nuo pat gimimo žmogaus organizmo vystymasis, o iš esmės

ir biologinė jo būtis patiria nuolatinį socialiai determinuotą poveikį.

Nors akivaizdu, kad, esant šiam dvigubam ryšiui su aplinka, galimus ir skirtingus būdus tapti žmogumi riboja fiziologija, žmogaus organizmas rodo nepaprastą plastiškumą reaguodamas į jį veikiančias aplinkos jėgas. Tai ypač akivaizdu stebint, kokia lanksti žmogaus biologinė konstitucija, kai ji patiria įvairių socialinių kultūrinių determinacijų įtaką. Etnologams atrodo banalus teiginys, kad būdų tapti ir būti žmogumi yra tiek pat, kiek yra kultūrų. Žmogiškumas yra kintamasis socialinis kultūrinis dydis. Kitaip sakant, nėra žmogaus prigimties kaip biologiškai fiksuoto substrato, lemiančio socialinių kultūrinių darinių įvairovę. Yra tik žmogaus prigimtis, suprantama kaip antropologinės konstantos (pavyzdžiui, atvirumas pasauliui ir instinktų struktūros plastiškumas), kurios atriboja žmogaus socialinius kultūrinius darinius ir leidžia jiems egzistuoti. Bet ypatingą formą, kuri suteikiama šiam žmogiškumui, determinuoja šie socialiniai kultūriniai dariniai, ir ji priklauso nuo gausių jų variacijų. Nors galima teigti, jog žmogus turi prigimtį, dar svarbiau teigti, jog žmogus kuria savo prigimtį arba, kalbant paprasčiau, jog jis kuria pats save[7].

Žmogaus organizmo plastiškumą ir jo jautrumą socialiai determinuotam poveikiui geriausiai iliustruoja etnologijos pateikiami duomenys apie seksualumą[8]. Nors žmogus turi seksualinius instinktus, kuriuos galima lyginti su kitų aukštesniųjų žinduolių instinktais, žmogaus seksualumui būdingas labai didelis lankstumas. Jis ne tik palyginti nepriklausomas nuo laiko ritmų, bet yra lankstus tiek objektų, į kuriuos gali būti nukreiptas, tiek ir raiškos būdų požiūriu. Etnologiniai duomenys rodo, kad seksualinėje srityje žmogus sugeba beveik viską. Galima sužadinti savo seksualinę vaizduotę tiek, kad užsideg-

tum karštligišku geismu, bet vargu ar įmanoma numatyti tokį vaizdinį, kuris neatitiktų to, kas kurioje nors kitoje kultūroje yra ta norma ar bent jau atvejis, į kurį reikia žiūrėti ramiai. Jeigu terminu „normalumas" pažymima tai, kas fundamentalu antropologiniu požiūriu, arba tai, kas universalu kultūros požiūriu, tai nei šio termino, nei jo antonimo negalima prasmingai taikyti įvairiausioms žmogaus seksualumo formoms. Žinoma, tuo pat metu žmogaus seksualumas yra nukreipiamas, o kartais griežtai struktūrinamas kiekvienoje konkrečioje kultūroje. Kiekviena kultūra turi jai būdingą seksualinę konfigūraciją su savitais seksualinio elgesio modeliais ir savomis „antropologinėmis" prielaidomis seksualumo srityje. Empirinis šių konfigūracijų reliatyvumas, jų didžiulė įvairovė ir per kraštus besiliejantis išradingumas rodo, kad jos yra ne biologiškai fiksuotos žmogaus prigimties, o paties žmogaus socialinių kultūrinių darinių produktas[9].

Laikotarpis, per kurį žmogui sąveikaujant su aplinka jo organizmas baigia vystytis, yra ir laikotarpis, per kurį susiformuoja žmogaus Aš. Tad Aš formavimąsi taip pat reikia sieti ir su nuolatiniu organizmo vystymusi, ir su socialiniais procesais, kuriems vykstant reikšmingi kiti tarpininkauja gamtinei ir žmogiškai aplinkai[10]. Genetinės Aš prielaidos, žinoma, yra įgimtos. Bet tas Aš, kuris vėliau suvokiamas kaip subjektyviai ir objektyviai atpažįstamas tapatumas, nėra įgimtas. Tie patys socialiniai procesai, kurie lemia visišką organizmo išsivystymą, sukuria ypatingą, kultūriškai reliatyvią Aš formą. Aš kaip socialinio produkto prigimtis reiškiasi ne vien tuo, kad egzistuoja konkreti konfigūracija, su kuria individas tapatina save (pavyzdžiui, atpažįsta save kaip „žmogų" savitu būdu, kuriuo šis tapatumas apibrėžiamas ir formuojamas konkrečioje kultūroje), bet ir visas psichologinis aparatas, kuris yra šios konfigūracijos priedas (pavyzdžiui, „žmogiš-

kos" emocijas, nuostatos ir net somatinės reakcijos). Tad nereikia nė sakyti, kad organizmo ir juo labiau Aš negalima deramai suprasti nesusiejus jų su konkrečiu socialiniu kontekstu, kuriame jie susiformavo.

Bendra žmogaus organizmo ir jo Aš raida socialiai determinuotoje aplinkoje susijusi su tik žmogui būdingu jo organizmo ir jo Aš tarpusavio ryšiu. Šis ryšys yra ekscentriškas[11]. Viena vertus, žmogus *yra* kūnas tokia pat prasme kaip ir bet kurio kito gyvūno organizmas. Antra vertus, žmogus *turi* kūną. Būtent žmogus suvokia save kaip esybę, kuri nėra tapati savo kūnui, bet, priešingai, disponuoja savo kūnu. Kitaip sakant, žmogus suvokia save kaip visada balansuojantį tarp to, kad jis yra kūnas, ir to, kad jis turi kūną. Šią pusiausvyrą reikia be paliovos atkurti. Tai, kad žmogus ekscentriškai suvokia savo kūną, turi tam tikrų padarinių analizuojant žmogaus veiklą kaip elgesį materialioje aplinkoje ir kaip subjektyvių prasmių eksternalizavimą. Norint tinkamai suprasti visus žmogiškus reiškinius, nes jų prielaidos yra pamatiniai antropologiniai faktai, būtina atsižvelgti į abu šiuos aspektus.

Iš to, kas buvo pasakyta anksčiau, turėtų būti aišku, kad teiginys, jog žmogus kuria save pats, jokiu būdu neimplikuoja kokios nors prometėjiškos vienišo individo vizijos[12]. Žmogaus savikūra visada ir neišvengiamai yra socialinis vyksmas. Žmonės *kartu* kuria žmogišką aplinką, visus jos socialinius kultūrinius ir psichologinius darinius. Nė vieno iš šių darinių negalima suprasti kaip biologinės žmogaus konstitucijos produkto, nes, kaip jau minėjome, ši konstitucija nustato tik išorines žmogaus produktyvios veiklos ribas. Žmogus negali formuotis kaip žmogus būdamas izoliuotas, ir jis lygiai taip pat negali būdamas izoliuotas kurti žmogiškos aplinkos. Žmogui būti vienišam reiškia egzistuoti gyvūniškame lygmenyje (aiš-

ku, šis lygmuo būdingas žmogui ir kitiems gyvūnams). Kai tik stebime specifiškai žmogiškus reiškinius, įžengiame į socialumo sritį. Žmogui būdingas žmogiškumas ir jo socialumas yra neatskiriamai susipynę. *Homo sapiens* visada ir tokiu pat mastu yra *homo socius*[13].

Žmogaus organizmas neturi būtinų biologinių priemonių, kurios garantuotų žmogaus elgesio pastovumą. Žmogaus egzistavimas, jeigu vėl turėtų remtis tik organizmo teikiamais ištekliais, būtų gana chaotiškas. Nors tokį chaosą ir galima įsivaizduoti teoriškai, jis nesuvokiamas empiriniu požiūriu. Tikrovėje žmogus egzistuoja tvarkos, kryptingumo ir stabilumo kontekste. Tad kyla klausimas: iš kur atsiranda empiriškai egzistuojantis žmogiškos tvarkos stabilumas? Galima duoti dvejopą atsakymą. Pirmiausia galima nurodyti akivaizdų faktą, kad esama socialinė tvarka *yra* ankstesnė už bet kurio individo organinį vystymąsi. Būtent, nors atvirumas pasauliui būdingas biologinei žmogaus sąrangai, socialinė tvarka jo atžvilgiu visada turi pirmenybės teisę. Galima teigti, kad biologiškai nulemtą žmogaus egzistavimui būdingą atvirumą pasauliui socialinė tvarka visada transformuoja, o ir privalo transformuoti, į reliatyvų uždarumą pasauliui. Nors šis antrinis uždarumas niekada negali prilygti gyvūno egzistavimui būdingam uždarumui jau vien todėl, kad jis yra sukurtas žmogaus, taigi yra „dirbtinio" pobūdžio, jis vis dėlto dažniausiai gali suteikti kryptingumo ir stabilumo daugumai žmogaus veiksmų. Toliau galima pateikti kitokio lygio klausimą. Galima paklausti, kokiu būdu atsiranda pati socialinė tvarka.

Bendriausias atsakymas į šį klausimą būtų toks: socialinė tvarka yra žmogaus kūrinys arba, kalbant tiksliau, ji yra nenutrūkstanti žmogaus kūryba. Žmogus kuria ją nuolatos save eksternalizuodamas. Empirinės socialinės tvar-

kos apraiškos nėra duotos biologiškai ir nekyla iš jokių biologinių *data*. Nėra reikalo pridurti, kad socialinė tvarka taip pat nėra gamtinės žmogaus aplinkos duotybė, nors konkrečios šios aplinkos savybės gali būti faktoriais, determinuojančiais kai kuriuos socialinės tvarkos bruožus (pavyzdžiui, jos ekonominę ar technologinę struktūrą). Socialinė tvarka nėra „daiktų prigimties" dalis ir jos negalima kildinti iš „gamtos dėsnių"[14]. Socialinė tvarka egzistuoja *tik* kaip žmogaus veiklos kūrinys. Jai negalima suteikti jokio kito ontologinio statuso, antraip tampa nesuprantamos empirinės jos apraiškos. Ir jos atsiradimo (socialinė tvarka yra buvusios žmogaus veiklos rezultatas), ir jos egzistavimo bet kurią akimirką (socialinė tvarka egzistuoja tik tiek ir tik tol, kol ją kuria žmogus savo veikla) požiūriu ji yra žmogaus kūrinys.

Nors socialiniai žmogaus eksternalizacijos produktai egzistuoja *sui generis* nepriklausomai nuo jų organinio ir aplinkos konteksto, svarbu pabrėžti, kad pati eksternalizacija yra antropologinė būtinybė[15]. Žmogus negali egzistuoti užsisklendęs tylioje vidujybėje. Žmogus turi nuolatos eksternalizuoti save per veiklą. Šią antropologinę būtinybę lemia žmogaus biologinis aparatas[16]. Dėl prigimtinio žmogaus organizmo nestabilumo būtina, kad pats žmogus susikurtų stabilią savo elgesio aplinką. Pats žmogus privalo specializuoti ir valdyti savo stimulus. Šie biologiniai faktai yra būtina išankstinė prielaida socialinei tvarkai kurti. Kitaip sakant, nors egzistuojančios socialinės tvarkos negalima kildinti iš biologinių *data*, pačios socialinės tvarkos būtinybę lemia žmogaus biologinis aparatas.

Socialinės tvarkos atsiradimą, palaikymą ir perdavimą lemia ne vien biologinės konstantos, bet ir kitos priežastys. Norint jas suprasti, reikia pradėti analizę, kuri galiausiai baigiasi institucionalizacijos teorija.

b. Institucionalizacijos ištakos

Visą žmogaus veiklą galima habitualizuoti. Kiekvienas dažnai kartojamas veiksmas tampa šablonu, kurį galima pakartoti sutaupant pastangų ir kurį *ipso facto* jo atlikėjas suvokia *kaip* tą šabloną. Be to, habitualizacija reiškia, kad šį veiksmą vėl bus galima atlikti ateityje tokiu pat būdu ir taip pat sutaupant pastangų. Tai pasakytina tiek apie nesocialinę, tiek ir apie socialinę veiklą. Net vienišas individas garsiojoje negyvenamoje saloje habitualizuoja savo veiklą. Pabudęs rytą ir vėl iš naujo stengdamasis sukonstruoti kanoją iš degtukų, jis gali murmėti sau „Pamėginsiu dar kartą", kai pradeda procedūrą, kurią sudaro, tarkime, dešimt žingsnių, ir žengia pirmą žingsnį. Kitaip sakant, net vienišas žmogus turi kompaniją – bent jau tuos veiksmus, kuriuos privalo atlikti.

Habitualizuoti veiksmai, aišku, išlieka prasmingi individui, nors šių veiksmų prasmės bendrajame jo žinojimo bagaže tampa rutiniškos. Individas laiko jas savaime suprantamomis ir turi po ranka kurdamas ateities projektus[17]. Svarbi psichologinė habitualizacijos nauda ta, kad sumažėja galimybių rinktis. Nors teoriškai gali būti šimtas būdų planuoti, kaip padaryti kanoją iš degtukų, habitualizacija iš jų palieka tik vieną. Tai išlaisvina individą nuo „visų tų sprendimų" naštos ir suteikia jam psichologinį palengvėjimą, kurio pagrindas yra nekryptinga žmogaus instinktų struktūra. Habitualizacija suteikia žmogaus veiklai kryptį ir specializaciją, kurių trūksta biologiniam jo aparatui, tad kartu sumažina susikaupusią įtampą, kurią sukelia nekryptingi stimulai[18].Garantuodama stabilų pagrindą žmogui veikti eikvojant minimaliai laiko sprendimų priėmimui, habitualizacija išlaisvina energiją priimti sprendimus tais atvejais, kai tai būtina. Kitaip sa-

kant, habitualizuotos veiklos pagrindas atveria galimybę išankstiniam svarstymui ir inovacijai [19]

Vertinant prasmių, kurias žmogus suteikia savo veiklai, požiūriu dėl habitualizacijos tampa nebūtina apibrėžinėti iš naujo, žingsnis po žingsnio, kiekvieną situaciją[20]. Daugybei įvairiausių situacijų galima taikyti habitualizacijos nulemtus išankstinius apibrėžimus. Tad galima iš anksto numatyti veiksmus, kuriuos reikia atlikti šiose situacijose. Galima standartiškai įvertinti net elgesio alternatyvas.

Šie habitualizacijos procesai yra ankstesni už bet kokią institucionalizaciją, jie išties gali būti taikomi hipotetiniam vienišam ir su niekuo socialiai nebendraujančiam individui. Kol kas mums nerūpi tai, kad net toks vienišas individas – tarkime, kad jo Aš jau susiformavęs (tokią prielaidą reikėtų daryti ir dėl mūsų kanojos statytojo iš degtukų), – habitualizuos savo veiklą remdamasis savo asmenine patirtimi socialinių institucijų pasaulyje, kuriame jis gyveno, kol tapo vienišas. Empiriškai svarbesnioji žmogaus veiklos habitualizavimo dalis sutampa su šios veiklos suinstitucinimu. Tada klausimas tampa klausimu, kaip atsiranda institucijos.

Institucionalizacija vyksta visada, kai įvairaus tipo veikėjai abipusiai tipizuoja habitualizuotus veiksmus. Kitaip sakant, bet kuri tokia tipizacija yra institucija[21]. Būtina pabrėžti institucinių tipizacijų abipusiškumą ir tai, kad tipiški yra ne tik veiksmai, bet ir institucijų veikėjai. Institucijas sudarančių habitualizuotų veiksmų tipizacijos visada yra bendros. Jas suvokia visi konkrečios socialinės grupės nariai, o pati institucija tipizuoja tiek individualius veikėjus, tiek ir individualius veiksmus. Institucija nustato, kad *X* tipo veiksmus turi atlikti *X* tipo veikėjai. Pavyzdžiui, teisės institucija nustato, kad galvas reikia kirsti tam tikrais būdais esant konkrečioms aplinkybėms,

o jas kirsti turi tam tikro tipo individai (tarkime, budeliai, nešvarios kastos nariai, tam tikro amžiaus mergelės arba tie, kuriuos paskyrė žynys).

Be to, institucijos implikuoja istoriškumą ir kontrolę. Abipusės veiksmų tipizacijos kuriamos bendroje istorijoje. Jų negalima sukurti akimirksniu. Institucijos visada turi istoriją ir yra istorijos kūriniai. Neįmanoma tinkamai suprasti institucijos nesupratus ją sukūrusių istorinių procesų. Jau vien todėl, kad institucijos egzistuoja, jos kontroliuoja žmogaus elgesį nustatydamos iš anksto apibrėžtus jo modelius. Jie nukreipia elgesį viena iš daugelio teoriškai galimų krypčių. Svarbu pabrėžti, kad šis kontroliuojantis institucijų pobūdis kyla iš pačios institucionalizacijos esmės, jis atsiranda pirmiau ir nepriklausomai nuo visų sankcijų mechanizmų, kurie sukuriami siekiant palaikyti instituciją. Šie mechanizmai (jų visuma sudaro tai, kas paprastai vadinama socialinės kontrolės sistema), aišku, egzistuoja daugelyje institucijų ir visose institucijų aglomeracijose, kurias vadiname visuomenėmis. Tačiau jų kontroliuojantis poveikis yra išvestinio arba papildomo pobūdžio. Kaip pamatysime veliau, pirminę socialinę kontrolę lemia pačios institucijos egzistavimas. Pasakyti, kad žmogiškos veiklos segmentas buvo suinstitucintas, jau reiškia pasakyti, kad šis žmogiškos veiklos segmentas buvo atiduotas socialinei kontrolei. Papildomų kontrolės mechanizmų reikia tik tada, kai institucionalizacijos procesai nėra visai sėkmingi. Pavyzdžiui, įstatymas gali nustatyti, kad kiekvienam, sulaužiusiam kraujomaišos tabu, reikia nukirsti galvą. Ši nuostata gali būti būtina todėl, kad būta atvejų, kai individai pažeidė šį tabu. Neatrodo, kad šią sankciją reikės taikyti nuolatos (tik tol, kol dėl dezintegracijos išnyks pati kraujomaišos tabu institucija, – tai ypatingas atvejis, kurio čia nėra reikalo plačiau svarstyti). Todėl beveik nėra prasmės kalbėti apie tai, kad

žmogaus seksualumas yra socialiai kontroliuojamas kapojant kai kurių individų galvas. Veikiau žmogaus seksualumas yra socialiai kontroliuojamas jį suinstitucinant konkrečios istorijos raidoje. Žinoma, galima pridurti, kad pats kraujomaišos tabu tėra negatyvusis tipizacijų rinkinio aspektas, nes šios tipizacijos pirmiausia apibrėžia, koks seksualinis elgesys yra kraujomaišiškas, o koks – ne.

Tikrovėje institucijos paprastai atsiranda gausiose bendrijose. Tačiau teoriškai svarbu pabrėžti, kad institucinantis abipusio tipizavimo procesas vyktų net ir tuo atveju, jeigu du individai pradėtų bendrauti *de novo*. Institucionalizacija prasideda kiekvienoje socialinėje situacijoje, trunkančioje tam tikrą laiką. Tarkime, kad du asmenys iš visiškai skirtingų socialinių pasaulių pradeda bendrauti. Sakydami „asmenys", darome prielaidą, kad abiejų individų Aš yra susiformavę, o tai galėjo įvykti tik socialiniame procese. Tad mes kol kas neaptarinėjame nei Adomo ir Ievos, nei dviejų „laukinių" vaikų, susitinkančių proskynoje ar laukinėse džiunglėse, atvejų. Bet mes darome prielaidą, kad du individai atvyksta į susitikimo vietą iš socialinių pasaulių, kurie istoriškai susiformavo atskirai vienas nuo kito, ir kad jie todėl bendrauja situacijoje, kuri nė vienam iš jų nebuvo instituciškai apibrėžta. Galima būtų įsivaizduoti Penktadienį, atsiduriantį pas mūsų kanojos iš degtukų statytoją jo negyvenamoje saloje, ir įsivaizduoti, kad pirmasis yra papuasas, o antrasis – amerikietis. Bet tokiu atveju būtų tikėtina, kad amerikietis bus skaitęs ar bent jau girdėjęs Robinzono Kruzo istoriją, todėl bent jau jam situacija bus šiek tiek apibrėžta. Tad du mūsų asmenis vadinkime tiesiog *A* ir *B*.

A ir *B* pradėjus kokiu nors būdu bendrauti, gana greitai bus sukurtos tipizacijos. *A* stebi, kaip dirba *B*. Jis priskiria motyvus *B* veiksmams ir, matydamas, kad šio veiksmai kartojasi, tipizuoja motyvus kaip besikartojančius. Ka-

dangi *B* tęsia savo darbą, *A* greitai galės pasakyti sau: „Aha, jis vėl tai daro". Tuo pat metu *A* gali tarti, jog *B* lygiai taip pat elgiasi jo atžvilgiu. Iš pat pradžių *A* ir *B* numano apie šį tipizacijos abipusiškumą. Jiems bendraujant, šios tipizacijos bus išreikštos konkrečiais elgesio modeliais. Būtent *A* ir *B* pradės vaidinti vaidmenis *vis-a-vis* vienas kitą. Taip bus net tuo atveju, jei jie ir toliau atlikinės skirtingus veiksmus. Galimybė prisiimti kito vaidmenį atsiras tada, kai abu imsis tų pačių veiksmų: *A* vidujai perims *B* kartojamus vaidmenis ir pavers juos savo vaidmens atlikimo modeliais. Pavyzdžiui, *A* ne tik tipizuoja *B* vaidmenį ruošiant maistą, bet šis vaidmuo tampa sudėtiniu paties *A* vaidmens ruošiant maistą elementu. Šitaip atsiras abipusiai tipizuotų veiksmų rinkinys. Šie veiksmai bus habitualizuoti kaip vaidmenys, iš kurių vieni bus atliekami atskirai, o kiti – bendrai[22]. Nors ši abipusė tipizacija dar nėra institucionalizacija (kol yra tik du individai, veikėjų tipologija neįmanoma), aišku, kad čia jau yra institucionalizacija *in nucleo*.

Dabar galima paklausti, ką laimi du individai iš šitokios raidos. Svarbiausias laimėjimas yra tas, kad kiekvienas sugebės numatyti kito veiksmus. Kartu taps numatomas ir abiejų bendravimas. „Aš vėl tai darau" tampa „*Mes* vėl tai darome". Šitaip smarkiai sumažinama abu individus apėmusi įtampa. Jie sutaupo laiko ir pastangų ne tik spręsdami bet kuriuos išorinius uždavinius, kurie gali iškilti kiekvienam iš jų atskirai arba abiem, bet ir abu taupo save psichologiniu požiūriu. Dabar jų bendrą gyvenimą apibrėžia platėjanti savaime suprantamų rutiniškų dalykų sritis. Jie gali atlikti daug veiksmų menkai įtempdami dėmesį. Bet kuris vieno iš jų veiksmas nebekelia nuostabos ir potencialaus pavojaus kitam. Ko gero, daug kas iš to, kas vyksta, abiem taps kasdienio gyvenimo banalybe. Tai reiškia, kad du individai konstruoja pagrindą anks-

čiau aptarta prasme, ir jis padės jiems stabilizuoti tiek atskirus jų veiksmus, tiek ir jų tarpusavio bendravimą. Rutiniškų veiksmų pagrindo konstravimas savo ruožtu leidžia jiems pasiskirstyti darbą ir atveria kelią inovacijoms, reikalingoms kur kas daugiau dėmesio. Darbo pasidalijimas ir inovacijos sukurs naujas habitualizacijas, kurios toliau plės bendrą individų pagrindą. Kitaip sakant, vyks socialinio pasaulio konstravimo procesas, kuriame glūdi besiplečiančios institucinės tvarkos ištakos.

Apskritai visi kartojami veiksmai tam tikru mastu tampa įprasti, lygiai kaip ir kitas būtinai kokiu nors būdu tipizuoja visus veiksmus, kuriuos jis stebi. Tačiau tam, kad vyktų tik ką apibūdinta abipusė tipizacija, būtina trunkanti socialinė situacija, kurioje susikryžiuotų dviejų ar daugiau individų habitualizuoti veiksmai. Kokie veiksmai tikriausiai bus abipusiai tipizuojami šitokiu būdu?

Bendras atsakymas būtų toks: tai yra veiksmai, kurie reikšmingi ir *A*, ir *B* bendroje jų situacijoje. O kurios sritys bus reikšmingos, žinoma, lems skirtingos situacijos. Vienos bus susijusios su ankstesnėmis *A* ir *B* biografijomis, kitos gali būti natūralių, ikisocialinių aplinkybių rezultatas. Tačiau tai, kas turi būti habitualizuojama visais atvejais, yra *A* ir *B* bendravimo procesas. Darbas, seksualumas ir gyvenamoji vieta yra kiti tikėtini tipizacijos ir habitualizacijos židiniai. Šiose įvairiose srityse *A* ir *B* situacija yra institucionalizacijos paradigma, pritaikoma didesnėse bendruomenėse.

Šiek tiek išplėskime savo paradigmą ir įsivaizduokime, kad *A* ir *B* turi vaikų. Tada situacija tampa kokybiškai kitokia. Trečiosios šalies atsiradimas keičia tarp *A* ir *B* vykstančios socialinės sąveikos pobūdį, o prisidėjus dar kitiems individams, šis pobūdis net dar labiau keisis[23]. Institucinis pasaulis, egzistavęs pradinėje *A* ir *B* situacijoje *in statu nascendi*, dabar perduodamas ir kitiems. Vyks-

tant šiam procesui, tobulėja pati institucionalizacija. Habitualizacijos ir tipizacijos, kurias *A* ir *B* sukuria bendrai gyvendami, – dariniai, kurie iki tol buvo dviejų individų *ad hoc* koncepcijos, dabar tampa istorinėmis institucijomis. Tapdami istoriški, šie dariniai taip pat įgyja kitą esminę savybę arba, tiksliau kalbant, stiprėja jų savybė, atsiradusi tada, kai tik *A* ir *B* pradėjo abipusiai tipizuoti savo elgesį: tai – objektyvumas. Tai reiškia, kad dabar išsikristalizavusios institucijos (pavyzdžiui, tėvystės institucija, su kuria susiduria vaikai) suvokiamos kaip nepriklausomos nuo individų, kurie „atsitiktinai" jas įkūnija. Kitaip sakant, institucijos dabar suvokiamos kaip turinčios savo pačių tikrovę – tikrovę, kuri iškyla prieš individą kaip išorinis ir priverstinis faktas[24].

Kol užsimezgančios institucijos kuriamos ir palaikomos tik *A* ir *B* santykių dėka, jų objektyvumas būna menkas, lengvai keičiamas ir beveik žaismingas net tada, kai jos įgyja tam tikrą objektyvumą, kurį lemia pats jų formavimosi faktas. Išdėstydami tai šiek tiek kitaip, galime sakyti, kad *A* ir *B* gali gana lengvai keisti rutinišką savo veiklos pagrindą. Nors kartą atsiradusiems rutiniškiems dalykams būdinga tendencija išlikti, sąmonė pasilieka galimybę juos keisti ar net sunaikinti. Tik *A* ir *B* atsakingi už tai, kad sukūrė šį pasaulį. Todėl *A* ir *B* ir toliau gali jį keisti ar sunaikinti. Negana to, kadangi jie patys suformavo šį pasaulį, ir tai yra dalis bendros jų biografijos, kurią jie gali atsiminti, tai šitokiu būdu suformuotas pasaulis jiems atrodo visiškai skaidrus. Jie supranta pasaulį, kurį patys sukūrė. Visa tai keičiasi, kai šis pasaulis perduodamas naujai kartai. Institucinio pasaulio objektyvumas „tirštėja" ir „tvirtėja" ne tik vaikams (dėl veidrodžio efekto), bet ir tėvams. „Tai mes vėl darome" dabar tampa „Štai kaip tai daroma". Šitaip matomas pasaulis tampa tvirtas sąmonėje: jis darosi vis realesnis ir jo nebegalima

taip lengvai pakeisti. Vaikams, ypač ankstyvuoju jų socializacijos tarpsniu, jis tampa *pasauliu*. Tėvams jis praranda savo žaismingumą ir tampa „rimtas". Tėvų perduodamas vaikams pasaulis nėra visiškai skaidrus. Kadangi jie nedalyvavo jį formuojant, šis pasaulis iškyla prieš juos kaip duota tikrovė, kuri, kaip ir gamta, bent jau kai kur nėra skaidri.

Tik dabar apskritai įmanoma kalbėti apie socialinį pasaulį, suprantamą kaip viską apimančią ir duotą tikrovę, kuri iškyla prieš individą, panašiai, kaip prieš jį iškyla gamtos pasaulio tikrovė. Tik šitaip – *kaip* objektyvus pasaulis – socialiniai dariniai gali būti perduodami naujai kartai. Ankstyvuoju socializacijos tarpsniu vaikas visai nesugeba skirti gamtos reiškinių objektyvumo nuo socialinių darinių objektyvumo[25]. Svarbiausias socializacijos veiksnys – kalba vaikui atrodo glūdinti pačioje daiktų prigimtyje, ir jis negali suprasti jos konvencionalumo. Daiktas *yra* tai, kuo jis vadinamas, ir jo negalima vadinti niekaip kitaip. Tokios atrodo ir visos institucijos: jos yra duotos, nekeičiamos ir savaime akivaizdžios. Net mūsų pateiktame praktiškai neįtikėtiname pavyzdyje, kai tėvai *de novo* sukonstravo institucinį pasaulį, šito pasaulio objektyvumas didės jiems dėl jų vaikų socializacijos, nes vaikų suvokiamas objektyvumas atsispindės jų pačių šito pasaulio suvokime. Institucinis pasaulis, kurį perduoda dauguma tėvų, žinoma, praktiškai jau yra istorinės ir objektyvios tikrovės pobūdžio. Perdavimo procesas tiesiog sustiprina tėvų realybės jausmą jau vien todėl, kad, tiesmukai kalbant, jeigu kas nors sako „Štai kaip tai daroma", tai gana dažnai tas asmuo pats tuo tiki[26].

Vadinasi, institucinis pasaulis suvokiamas kaip objektyvi tikrovė. Jis turi savo istoriją, kuri truko iki individo gimimo ir kurios jis asmeniškai negali prisiminti. Istorija egzistavo iki jam gimstant ir egzistuos jam mirus. Ši isto-

rija, kaip egzistuojančių institucijų tradicija, yra objektyvaus pobūdžio. Individo biografija suvokiama kaip visuomenės objektyvios istorijos epizodas. Institucijos kaip istorinės ir objektyvios realijos iškyla prieš individą kaip nepaneigiami faktai. Patinka tai jam ar ne, bet institucijos yra *ten*, jos išoriškos jo atžvilgiu ir išlaiko savo realumą. Jos negali išnykti jam panorėjus. Institucijos priešinasi individo mėginimams jas keisti ar jų išvengti. Kadangi pačioms institucijoms būdinga jėga, nulemta jų faktiškumo, ir kadangi su svarbiausiomis iš jų paprastai susieti kontrolės mechanizmai, tai jos turi prievartinę galią individo atžvilgiu. Objektyvus institucijos realumas nesumažėja, jeigu individas nesupranta jų tikslo arba veikimo būdo. Plačios socialinio pasaulio sritys jam gali atrodyti nesuvokiamos, galbūt slegiančios savo neskaidrumu, bet vis dėlto realios. Kadangi institucijos egzistuoja kaip išorinė tikrovė, individas negali jų suprasti introspektyviai. Jis privalo „išeiti" ir jas pažinti, kaip kad pažįsta gamtą. Vis dėlto tai yra tiesa, nors socialinį pasaulį kaip žmogaus sukurtą tikrovę potencialiai galima pažinti taip, kaip negalima pažinti gamtos pasaulio[27].

Svarbu nuolatos prisiminti, jog institucinio pasaulio objektyvumas, kad ir koks įtikimas jis atrodytų individui, yra *žmogaus* sukurtas, sukonstruotas objektyvumas. Procesas, kai eksternalizuoti žmogaus veiklos produktai įgyja objektyvų pobūdį, yra objektyvacija[28]. Institucinis pasaulis – tai objektyvuota žmogaus veikla. Tokia yra ir kiekviena atskira institucija. Kitaip sakant, nors žmogus suvokia socialinį pasaulį kaip objektyvų, vis dėlto šis pasaulis neįgyja ontologinio statuso, nepriklausomo nuo jį sukūrusio žmogaus veiklos. Paradoksą, kad žmogus sugeba sukurti pasaulį, kurį vėliau suvokia kaip nežmogaus kūrinį, mes aptarsime vėliau. Kol kas svarbu pabrėžti, kad tarp žmogaus, kūrėjo, ir socialinio pasaulio, jo

kūrinio, išlieka dialektinis ryšys. Tai yra žmogus (žinoma, ne izoliuotas, o priklausantis bendrijai žmogus) ir jo socialinis pasaulis sąveikauja vienas su kitu. Kūrinys daro grįžtamąjį poveikį kūrėjui. Eksternalizacija ir objektyvacija yra vykstančio dialektinio proceso momentai. Trečiąjį šio proceso momentą – internalizaciją (jos dėka objektyvuotas socialinis pasaulis vėl perkeliamas į sąmonę vykstant socializacijai) – gan išsamiai nagrinėsime vėliau. Tačiau jau įmanoma matyti fundamentalų šių trijų dialektinių momentų ryšį socialinėje tikrovėje. Kiekvienas iš jų susijęs su esmine socialinio pasaulio charakteristika. *Visuomenė yra žmogaus kūrinys. Visuomenė yra objektyvi tikrovė. Žmogus yra visuomenės kūrinys.* Taip pat jau galėtų būti akivaizdu, kad socialinio pasaulio analizė, į kurios akiratį nepatenka bent vienas iš šių trijų momentų, bus iškreipta[29]. Be to, galima pridurti, kad visa pamatinė socialinė dialektika atsiskleidžia tik tada, kai socialinis pasaulis perduodamas naujai kartai (kai socializacijos metu internalizuojamas šis pasaulis). Pakartokime: tik išaugus naujai kartai, galima pagrįstai kalbėti apie socialinį pasaulį.

Tuo pat metu instituciniam pasauliui reikia legitimacijos, t. y. būdų, kuriais jį galima „paaiškinti" ir pateisinti. Taip yra ne todėl, kad jis atrodo mažiau realus. Kaip matėme, socialinio pasaulio realumas tampa įtikimas perduodant šį pasaulį naujai kartai. Tačiau šis realumas yra istorinis, ir nauja karta perima jį, ko gero, kaip tradiciją, o ne kaip asmeninę atmintį. Mūsų paradigminiame pavyzdyje su *A* ir *B* pirmieji socialinio pasaulio kūrėjai visada gali rekonstruoti aplinkybes, kuriomis buvo kuriamas jų pasaulis ir visos jo dalys. Vadinasi, jie gali suvokti institucijos prasmę pasitelkdami savo atminties galias. *A* ir *B* vaikų padėtis yra visai kitokia. Jie susipažinę su institucijų istorija iš „gandų". Jų atminty nėra pirminės ins-

titucijų prasmės. Todėl dabar būtina aiškinti jiems šią prasmę pasitelkus įvairias legitimacijos formules. Jos turi aiškinti institucinę tvarką nuosekliai ir nuodugniai, kad galėtų perduoti įsitikinimus naujai kartai. Taip sakant, visiems vaikams turi būti pasakojama ta pati istorija. Vadinasi, besiplečianti institucinė tvarka iškelia ir atitinkamą legitimacijų skliautą, išskleisdama virš jo apsauginį kognityvinės ir normatyvinės interpretacijos gaubtą. Nauja karta išmoksta šias legitimacijas vykstant tam pačiam procesui, kurio metu ji įtraukiama į institucinę tvarką. Ir šį procesą nuodugniau aptarsime vėliau.

Kadangi institucijos ilgainiui tampa istoriniu ir objektyviu reiškiniu, iškyla būtinybė plėtoti specialius socialinės kontrolės mechanizmus. Tikimybė nukrypti nuo instituciškai „užprogramuotų" veiksmų padidėja tada, kai institucijos tampa tikrovėmis, atitrūkusiomis nuo pirminės jų reikšmės konkrečiuose socialiniuose procesuose, iš kurių jos radosi. Paprasčiau sakant, labiau tikėtina, kad individas nukryps nuo tų programų, kurias jam primetė kiti, negu nuo tų programų, kurias jis pats padėjo įdiegti. Iškyla naujos kartos paklusnumo problema, o norint, kad ji įsitrauktų į institucinę tvarką, reikia sukurti sankcijas. Institucijos privalo įtvirtinti ir įtvirtina savo autoritetą individui nepriklausomai nuo to, kokias subjektyvias prasmes jis gali priskirti konkrečiai situacijai. Būtina nuosekliai išlaikyti institucijų pateikiamų situacijų apibrėžimų prioritetą prieš individualias pagundas iš naujo jas apibrėžti. Būtina vaikus „mokyti elgtis", o kartą išmokius – juos „prižiūrėti". Žinoma, taip būtina elgtis ir su suaugusiais. Juo labiau suinstitucintas elgesys, tuo labiau jis tampa numatomas, taigi ir kontroliuojamas. Jeigu socializacija institucijose buvo efektyvi, tai tiesiogines prievartos priemones galima taikyti ekonomiškai ir selektyviai. Dažniausiai bus elgiamasi „spontaniškai", o elgesio kryptis

nustatys institucijos. Kuo labiau elgesys atrodo savaime suprantamas prasmės požiūriu, tuo mažiau lieka alternatyvų institucinėms „programoms", o elgesys tampa labiau numatomas ir kontroliuojamas.

Iš principo institucionalizacija gali vykti bet kurioje bendruomenei reikšmingo elgesio srityje. Iš tikrųjų įvairūs institucionalizacijos procesai vyksta vienu metu. Nėra *a priori* pagrindo manyti, kad šie procesai būtinai bus „sukibę" funkciškai, o ką jau kalbėti apie tai, kad jie sudarytų logiškai nuoseklią sistemą. Dar kartą sugrįžkime prie mūsų paradigminio pavyzdžio ir šiek tiek pakeiskime pramanytą situaciją – šį kartą įsivaizduokime ne besikuriančią tėvų ir vaikų šeimą, o pikantišką trikampį, kurį sudarytų vyras *A*, biseksuali moteris *B* ir lesbietė *C*. Nėra reikalo aiškinti, kad šių trijų individų seksualiniai saitai nebus tapatūs. Saitai tarp *A*-*B* nesaisto *C*. Habitualizacijos, atsirandančios dėl saitų tarp *A*-*B*, neturi būti susijusios su habitualizacijomis, kurias sukuria saitai tarp *B*-*C* ir tarp *C*-*A*. Šiaip ar taip, nėra priežasties, dėl kurios du erotinės habitualizacijos procesai – heteroseksualus ir lesbietiškas – negalėtų vykti vienu metu, nors nėra funkciškai integruoti tarpusavyje arba su trečia habitualizacija, grindžiama bendru interesu, pavyzdžiui, auginti gėles (arba imtis kokios nors kitos veiklos, kuri galėtų būti reikšminga tiek aktyviam heteroseksualiam vyrui, tiek ir aktyviai lesbietei). Kitaip sakant, trys habitualizacijos arba pradinės institucionalizacijos procesai gali vykti, nors ir nėra funkciškai arba logiškai integruoti kaip socialiniai reiškiniai. Tokie pat argumentai tinka ir tuo atveju, kai *A*, *B* ir *C* yra bendrijos, o ne individai, ir tai nepriklauso nuo to, koks galėtų būti jiems reikšmingų dalykų turinys. Taip pat negalima daryti *a priori* prielaidos, kad būna funkcinė ar loginė integracija, kai habitualizacijos ar institucionalizacijos procesai susiję ne su mūsų pavyzdyje aptartais

abstrakčiais individais, bet su konkrečiais individais arba bendrijomis.

Vis dėlto tai, kad institucijos linkusios būti „sukibusios", yra empirinis faktas. Jeigu šis reiškinys neatrodo savaime suprantamas, tai būtina jį paaiškinti. Kaip tai galima padaryti? Pirmiausia galima teigti, jog *kai kurie* reikšmingi dalykai bus bendri visiems kolektyvo nariams. Kita vertus, daugelis elgesio sričių bus reikšmingos tik tam tikro tipo žmonėms. Tai reiškia, kad iš pat pradžių diferencijuojasi bent jau tie būdai, kuriais šiems žmonių tipams priskiriama tam tikra sąlygiškai pastovi prasmė. Šis priskyrimas gali būti grindžiamas tokiais ikisocialiniais skirtumais kaip lytis, arba skirtumais, kurie atsiranda dėl socialinės sąveikos, – tarkime, skirtumais, atsirandančiais dėl darbo pasidalijimo. Pavyzdžiui, tik moterims gali rūpėti vaisingumo magija ir tik medžiotojai gali imtis olų tapybos. Arba tik seniai gali atlikinėti lietaus ceremoniją ir tik ginklų gamintojai gali miegoti su savo motinos pusseserėmis. Vertinant šias kelias elgesio sritis jų išorinio socialinio funkcionalumo požiūriu, nėra reikalo jų integruoti į *vieną* darnią sistemą. Jos gali ir toliau koegzistuoti tuo pagrindu, kad atliekami atskiri veiksmai. Bet nors veiksmai gali būti atskirti, prasmės turi būti bent jau minimaliai suderintos. Individas, apmąstydamas vienas po kito einančius savo patyrimo momentus, mėgina įsprausti jų prasmes į nuoseklią biografinę schemą. Ši tendencija stiprėja, kai individas, integruodamas kitus savo biografijoje, pradeda dalytis su jais savo prasmėmis. Gali būti, kad šios tendencijos integruoti prasmes pagrindas yra psichologinis poreikis, kuris savo ruožtu gali turėti fiziologinį pagrindą (žmogaus psichofiziologinėje sąrangoje gali glūdėti „rišlumo" poreikis). Tačiau mūsų argumentacija remiasi ne tokiomis antroploginėmis prielaido-

mis, o abipusio prasmingumo suinstitucinimo procese analize.

Vadinasi, ką nors teigiant apie institucijų „logiką", reikia būti labai atsargiems. Logika glūdi ne institucijose ir ne jų išorinio funkcionalumo apraiškose, bet jų apmąstymo būde. Kitaip sakant, reflektuojanti sąmonė suteikia logikos institucinei tvarkai[30].

Kalba garantuoja pamatinį logikos perkėlimą į objektyvuotą socialinį pasaulį. Legitimacijų statinys pastatytas iš kalbos ir naudoja kalbą kaip pagrindinį savo instrumentą. Tad institucinei tvarkai priskiriama „logika" yra socialiai pasiekiamo žinojimo bagažo dalis ir laikoma savaime suprantama. Kadangi gerai socializuotas individas „žino", kad jo socialinis pasaulis yra nuosekli visuma, jis bus priverstas aiškinti gerą ir blogą šio pasaulio funkcionavimą remdamasis šiuo „žinojimu". Todėl bet kurios visuomenės stebėtojui yra labai lengva tarti, kad tos visuomenės institucijos iš tiesų funkcionuoja ir integruoja taip, kaip joms „dera"[31].

Taigi, *de facto* institucijos *yra* integruotos. Bet jų integravimas nėra funkcinis imperatyvas juos sukuriantiems socialiniams procesams; institucijų integravimas veikiau yra išvestinio pobūdžio. Individai atlieka atskirus suinstitucintus veiksmus savo biografijos kontekste. Ši biografija yra reflektuojama visuma, kurioje atskiri veiksmai suvokiami ne kaip izoliuoti įvykiai, bet kaip susijusios subjektyviai prasmingo pasaulio dalys. Pasaulio prasmės yra ne specifinės kokio nors individo, bet socialiai artikuliuotos ir bendros prasmės. Institucinės integracijos poreikis mums kyla tik todėl, kad socialiai bendri prasmės pasauliai mus pasiekia šiuo aplinkiniu keliu.

Tai turi didžiulę reikšmę socialinių reiškinių analizei. Kadangi institucinės tvarkos integravimą galima suprasti tik atsižvelgiant į „žinojimą", kurį žmonės turi apie šią

tvarką, vadinasi, tokio „žinojimo" analizė bus esminis dalykas analizuojant konkrečią institucinę tvarką. Svarbu pabrėžti, kad tai nereikalauja ypatingai ar netgi pirmiausia domėtis sudėtingomis teorinėmis sistemomis, legitimuojančiomis institucinę tvarką. Žinoma, į teorijas taip pat reikia atsižvelgti. Bet teorinis žinojimas sudaro tik mažą ir jokiu būdu ne svarbiausią dalį to, kas visuomenėje laikoma žinojimu. Rafinuotos teorinės legitimacijos atsiranda konkrečiais institucijų istorijos momentais. Pirminis žinojimas apie institucinę tvarką yra ikiteorinis žinojimas. Jis yra viso „to, ką kiekvienas žino" apie socialinį pasaulį, suma – elgesio normų, moralinių principų ir priesakų, patarlių ir priežodžių, vertybių ir tikėjimų, mitų ir t.t. sankaupa, o jų teoriniam inegravimui savaime reikia nemenkos intelektualinės drąsos, kaip liudija ilgas herojiškų integruotojų nuo Homero iki šiuolaikinių sociologinių sistemų kūrėjų kelias. Tačiau ikiteoriniame lygmenyje kiekviena institucija turi savo perduodamą iš kartos į kartą receptų žinojimą, t.y. žinojimą, kuris nurodo instituciškai tinkamas elgesio taisykles[32].

Toks žinojimas yra suinstitucintą elgesį motyvuojanti jėga. Jis apibrėžia suinstitucintas elgesio sritis ir nurodo visas čia susiklostančias situacijas. Jis apibrėžia ir konstruoja vaidmenis, kuriuos reikia vaidinti konkrečių institucijų kontekste. *Ipso facto*, jis kontroliuoja ir numato visą tokį elgesį. Kadangi šis žinojimas yra socialiai objektyvuotas *kaip* žinojimas, t.y. kaip visuotinai galiojančių tiesų apie tikrovę visuma, visoks radikalus nukrypimas nuo institucinės tvarkos atrodo kaip nutolimas nuo tikrovės. Tokį nukrypimą galima pavadinti moraline yda, proto liga arba tiesiog visišku nemokšiškumu. Nors akivaizdu, kad šios subtilios distinkcijos darys įtaką elgesiui su deviantu, visais atvejais šiems nukrypimams konkrečiame socialiniame pasaulyje bus suteikiamas menkesnis kogni-

tyvinis statusas. Šitokiu būdu konkretus socialinis pasaulis tampa pasauliu *tout court*. Žinojimas, kuris visuomenėje laikomas savaime suprantamu, koegzistuoja su tuo, kas pažinu ar bent jau nubrėžia ribas to, kas gali tapti žinoma ateityje. Kaip tik šis žinojimas įgyjamas vykstant socializacijai, ir jis tarpininkauja internalizuojant individo sąmonėje objektyvuotas socialinio pasaulio struktūras. Šia prasme žinojimas yra pamatinės visuomenės dialektikos šerdis. Jis „programuoja" kanalus, kuriais eksternalizacijos metu kuriamas objektyvus pasaulis. Jis objektyvuoja šį pasaulį per kalbą ir per ja grindžiamą kognityvinį aparatą – būtent jis paverčia šį pasaulį objektais, suvokiamais kaip tikrovė[33]. O vykstant socializacijai, šis žinojimas vėl internalizuojamas *kaip* objektyviai pagrįsta tiesa. Tad žinojimas apie visuomenę yra *realizacija* dvejopa šio žodžio prasme: objektyvuotos socialinės tikrovės suvokimas ir nuolatinis šios tikrovės kūrimas.

Pavyzdžiui, randantis darbo pasidalijimui plėtojamos tos žinojimo sritys, kurios susijusios su konkrečiomis veiklos rūšimis. Savo lingvistinio pagrindo požiūriu šis žinojimas jau yra būtinas tam, kad būtų galima instituciškai „programuoti" šias ekonominės veiklos rūšis. Tarkime, tai gali būti žodynas, apibūdinantis įvairius medžioklės būdus, naudotinus ginklus, medžiojamus gyvūnus ir t.t. Be to, atsiras rinkinys receptų, kuriuos būtina išmokti norint medžioti deramai. Šis žinojimas pats savaime yra tarsi nukreipianti, kontroliuojanti jėga, būtina šios elgesio srities suinstitucinimo dalis. Kai medžioklės institucija susiformuoja ir tampa pastovi, ši žinojimo visuma tampa objektyviu (ir, beje, empiriškai patikrinamu) šios institucijos apibūdinimu. Šis žinojimas objektyvuoja ištisą socialinio pasaulio segmentą. Gali atsirasti objektyvus medžioklės „mokslas", atitinkantis objektyvią medžioklės kaip ekonominės veiklos tikrovę. Nėra reikalo plačiau kal-

bėti apie tai, kad „empirinį patikrinimą" ir „mokslą" čia suprantame ne šiuolaikinių mokslinių kanonų prasme, o greičiau ta prasme, kad žinojimas gali rastis iš patirties ir vėliau būti sistemiškai organizuotas kaip žinojimo visuma.

Be to, ta pati žinojimo visuma perduodama kitai kartai. Nauja karta socializuodamasi perima ją kaip objektyvią tiesą ir šitaip internalizuoja ją kaip subjektyvią tikrovę. Savo ruožtu ši tikrovė turi galią formuoti individą. Ji sukurs savitą asmens tipą, būtent medžiotoją, kurio tapatumas ir biografija *kaip* medžiotojo turi prasmę tik pasaulyje, kurį visą (tarkime, medžiotojų visuomenėje) arba iš dalies (tarkime, mūsų visuomenėje, kurioje medžiotojai susiburia į savo pačių subpasaulį) konstituoja anksčiau minėta žinojimo visuma.

Kitaip sakant, visi medžioklės suinstitucinimo aspektai neatskiriamai susiję su konkrečiu žinojimu, kuris buvo socialiai sukurtas ir objektyvuotas ryšium su šia veikla. Medžioti ir būti medžiotoju reiškia egzistuoti socialiniame pasaulyje, kurį apibrėžia ir kontroliuoja ši žinojimo visuma. *Mutatis mutandis*, tas pat tinka bet kuriai suinstitucinto elgesio sričiai.

c. Sedimentacija ir tradicija

Sąmonėje išlaikoma tik maža visos žmogaus patirties dalis. Išlaikoma patirtis sedimentuojasi, t. y. sustingsta atmintyje kaip atpažįstami ir neužmirštami dariniai[34]. Kol tokia sedimentacija neįvyko, individui jo biografija neturi prasmės. Būna ir intersubjektyvi sedimentacija, kai keli individai turi bendrą biografiją, o jų patirtis įtraukiama į bendrą žinojimo bagažą. Intersubjektyvią sedimentaciją galima vadinti iš tiesų socialia tik tada, kai ji objektyvuota vienos ar kitos rūšies ženklų sistema, būtent kai atsiranda galimybė pakartotinai objektyvuoti bendrą patirtį.

Tik tada tikėtina, kad šią patirtį viena karta perduos kitai ir viena bendrija – kitai. Teoriškai perdavimo pagrindas galėtų būti bendra veikla, neišreikšta ženklų sistema. Praktiškai tai yra neįtikėtina. Objektyviai esanti ženklų sistema suteikia šiai patirčiai pradinį anonimiškumą atsiedama ją nuo pirminio konkrečios individo biografijos konteksto ir padarydama ją suprantamą visiems, kurie susiję ar ateityje bus susiję su ta ženklų sistema. Šitaip patirtis tampa lengvai perduodama.

Iš principo tai galėtų padaryti bet kuri ženklų sistema. Žinoma, paprastai lemiama būna kalbos ženklų sistema. Kalba objektyvuoja bendrą patirtį ir padaro ją suprantamą visiems tos kalbinės bendruomenės nariams. Šitaip ji tampa žinojimo kolektyvinio bagažo pagrindu ir instrumentu. Maža to, kalba duoda priemonių naujai patirčiai objektyvuoti, nes leidžia ją įtraukti į jau esamą žinojimo bagažą, ir ji yra svarbiausia priemonė, padedanti konkrečios bendrijos tradicijai perduoti objektyvuotas ir sudaiktintas sedimentacijas.

Pavyzdžiui, tik kai kurie medžiotojų visuomenės nariai yra patyrę, ką reiškia prarasti savo ginklus ir būti priverstam kovoti su laukiniu gyvūnu plikomis rankomis. Ši bauginanti patirtis ir jos duotos drąsumo, sumanumo ir meistriškumo pamokos yra tvirtai įstrigusios tų individų sąmonėje. Jei tokią patirtį turi keli individai, ji sedimentuosis intersubjektyviai, galbūt net sukurs stiprų ryšį tarp šių individų. Tačiau kai ši patirtis išreiškiama ir perduodama kalba, ji tampa suprantama ir galbūt labai reikšminga tokios patirties niekada neturėjusiems individams. Kalbinis žymėjimas (galime įsivaizduoti, kad jis medžiotojų visuomenėje buvo labai tikslus ir detalus: tarkime, „vienas stiprus smūgis viena ranka raganosiui patinui", „vienas stiprus smūgis abiem rankom raganosei patelei", ir t.t.) abstrahuoja individo asmeninio gyvenimo

įvykių patirtį. Ta patirtis tampa objektyvia galimybe kiekvienam ar, šiaip ar taip, kiekvienam tam tikro tipo atstovui (pavyzdžiui, tikriesiems medžiotojams); būtent ji tampa iš principo anonimiška, net kai galbūt vis dar siejama su konkrečių individų žygdarbiais. Netgi tiems, kurie nesitiki asmeniškai išgyventi tokią patirtį (pavyzdžiui, moterys, kurioms uždrausta medžioti), ji gali būti reikšminga netiesiogiai (pavyzdžiui, įsivaizduojant, koks turėtų būti būsimas vyras); kiekvienu atveju tai yra žinojimo bendro bagažo dalis. Tad patirties suobjektinimas kalboje (t.y. jos transformavimas į visiems suprantamą žinojimo objektą) leidžia įtraukti ją į platesnę tradiciją per moralinį ugdymą, įkvepiančią poeziją, religinę alegoriją ir panašius dalykus. Tiek patirtis siauresne prasme, tiek ir visos papildomos bei platesnės jos prasmės gali būti perteikiamos kiekvienai naujai kartai ar net paskleidžiamos visiškai kitokiai bendrijai (pavyzdžiui, žemdirbių visuomenei, kuri visam šiam reikalui gali priskirti visiškai kitokias prasmes).

Kalba tampa didžiulės kolektyvinių sedimentacijų sankaupos saugykla. Šias sedimentacijas galima perimti monotetiškai, t.y. kaip rišlias visumas, nerekonstruojant pirminio jų formavimosi proceso[35]. Kadangi tikroji sedimentacijų kilmė nebėra svarbi, tradicija gali sugalvoti visai kitokią kilmę nekeldama grėsmės tam, kas buvo objektyvuota. Kitaip sakant, legitimacijos gali eiti viena po kitos retkarčiais suteikdamos naujų prasmių sedimentinei konkrečios bendrijos patirčiai. Visuomenės istorinę praeitį galima perinterpretuoti ir nesuardžius institucinės tvarkos. Pavyzdžiui, ankstesniojo pavyzdžio „stiprus smūgis" gali būti legitimuotas kaip dieviškų būtybių darbas, o kiekvienas jo pakartojimas – kaip žmogaus atliekamas mitologinio prototipo veiksmų mėgdžiojimas.

Šis procesas yra visų objektyvuotų sedimentacijų, o ne tik suinstitucintų veiksmų pagrindas. Jis, pavyzdžiui, gali būti susijęs su kitų žmonių, kurie nėra tiesiogiai reikšmingi konkrečioms institucijoms, tipizacijų perdavimu. Pavyzdžiui, kiti būna skirstomi į tokius tipus kaip „aukšti" ar „žemi", „stori" ar „liesi", „protingi" ar „kvaili". Šios tipizacijos neįgyja jokių konkrečių institucinių implikacijų. Žinoma, šis procesas vyksta ir perduodant sedimentines prasmes, kurios atitinka anksčiau pateiktą institucijų apibrėžimą. Institucijos prasmės perdavimas grindžiamas socialiniu pripažinimu, kad tam tikra institucija „nuolatos" sprendžia „nuolatinę" tam tikros bendrijos problemą. Todėl potencialūs suinstitucintų veiksmų atlikėjai turi būti *sistemiškai* supažindinami su šiomis prasmėmis. Vadinasi, tampa būtinas kokios nors formos „lavinimo" procesas. Institucijų prasmės turi būti įdiegtos į individo sąmonę stipriai ir nepamirštamai. Kadangi žmonės dažnai būna tingūs ir užmaršūs, turi būti taip pat ir procedūros – jeigu būtina, tai prievartinės ir apskritai nemalonios, – kurios padėtų iš naujo diegti ir priminti šias prasmes. Negana to, kadangi žmonės dažnai būna kvaili, tai būdinga tendencija perdavimo metu suprastinti institucijų prasmes, kad vėlesnės kartos galėtų greitai išmokti ir įsiminti perduodamą institucinių „formulių" rinkinį. Tai, kad institucinės prasmės perduodamos kaip „formulės", laiduoja jų įsimintinumą. Čia kalbėdami apie sedimentines prasmes susiduriame su tais pačiais rutinizavimo ir trivializavimo procesais, apie kuriuos jau kalbėjome aptardami institucionalizaciją. Ir čia naudinga iliustracija – tai stilizuota herojiškų žygdarbių įtraukimo į tradiciją forma.

Objektyvuotos institucinės veiklos prasmės suvokiamos ir perduodamos kaip „žinojimas". Kai kurios iš šių „žinių" laikomos reikšmingomis visiems, kai kurios iš jų

yra reikšmingos tik tam tikriems žmonių tipams. Visam perdavimui reikia tam tikro socialinio mechanizmo. Būtent vieni žmonių tipai laikomi tradicinio „žinojimo" perdavėjais, kiti – jo perėmėjais. Žinoma, konkretus mechanizmo pobūdis įvairiose visuomenėse bus vis kitoks. Taip pat turi būti ir tipizuotos procedūros, kuriomis žinovai perduoda tradiciją neišmanėliams. Pavyzdžiui, technines, magines ir moralines medžioklės žinias gali perdavinėti dėdės iš motinos pusės savo tam tikro amžiaus sūnėnams atlikdami specialias iniciacijos procedūras. Žinovų ir nežinančių tipologija, panašiai kaip ir „žinojimas", kurį numatoma perduoti, yra socialinio apibrėžimo klausimas; ir „žinojimo", ir „nežinojimo" pagrindas yra tai, kas socialiai apibrėžiama kaip tikrovė, o ne kokie nors nesocialiniai kognityvinio pagrįstumo kriterijai. Kalbant tiesmukiškai, dėdės iš motinos pusės perduoda šį konkretų žinojimo bagažą ne todėl, kad jie tai žino, bet jie žino tai (t.y. apibrėžiami kaip žinovai) *todėl*, kad yra dėdės iš motinos pusės. Jeigu instituciniu požiūriu asmuo yra dėdė iš motinos pusės, bet dėl ypatingų priežasčių pasirodo negalįs perduoti minėtų žinių, jis daugiau nebėra dėdė iš motinos pusės tikrąja šio žodžio prasme ir jis iš tiesų gali prarasti šį instituciškai pripažįstamą statusą.

Priklausomai nuo to, ar didelę socialinę reikšmę turi tam tikro tipo „žinojimas", ar jis sudėtingas ir svarbus konkrečiai bendrijai, gali reikėti iš naujo patvirtinti „žinojimą" simboliniais objektais (pavyzdžiui, fetišais ir kariniais ženklais) ir/arba simboliniais veiksmais (pavyzdžiui, religiniais ar kariniais ritualais). Kitaip sakant, galima pasitelkti fizinius objektus ir veiksmus kaip mnemotechnines priemones. Akivaizdu, kad bet koks institucinių prasmių perdavimas numato kontrolės ir legitimacijos procedūras. Jos priskiriamos pačioms institucijoms ir jas atlieka perduodantis personalas. Čia reikėtų vėl pa-

brėžti, kad negalima daryti prielaidos, jog įvairios institucijos ir joms būdingos žinojimo perdavimo formos yra *a priori* susietos nuosekliu ar juo labiau funkciniu ryšiu. Loginio rišlumo problema pirmiausia iškyla legitimacijos atžvilgiu (čia gali kilti konfliktas arba konkurencija tarp skirtingų legitimacijų ir už jas atsakingo personalo), o vėliau – socializacijos atžvilgiu (čia gali kilti praktinių sunkumų dėl viena kitą keičiančių arba konkuruojančių institucinių prasmių internalizavimo). Grįžkime prie ankstesnio pavyzdžio. Nėra jokios *apriorinės* priežasties, dėl kurios medžiotojų visuomenėje atsiradusios institucinės prasmės negalėtų pasklisti žemdirbių visuomenėje. Maža to, šios prasmės, žvelgiant iš šono, gali atrodyti abejotino „funkcionalumo" pirmoje visuomenėje jų plitimo metu ir visai „nefunkcionalios" antroje visuomenėje. Čia galintys iškilti sunkumai susiję su teorine veikla tų, kurie legitimuoja, ir praktine veikla tų, kurie imasi „švietimo" naujoje visuomenėje. Teoretikai turi įsitikinti, kad medžioklės deivė yra prigijusi ir patikima svetimšalė agrariniame panteone, o pedagogams iškyla problema paaiškinti jos mitologinius veiksmus vaikams, kurie niekad nematę medžioklės. Legitimuojantys teoretikai linkę viską susieti loginiais saitais, o vaikai linkę būti nepaklusnūs. Tačiau tai – ne abstrakčios logikos ar techninio funkcionalumo, bet, viena vertus, išradingumo, ir, kita vertus, lengvatikybės problema – o tai visiškai kito pobūdžio problema.

d. Vaidmenys

Kaip matėme, institucinės tvarkos ištakos yra paties asmens ir kitų atliekamų veiksmų tipizavimas. Tai reiškia, kad asmenį su kitais sieja konkretūs tikslai ir sutampančios atliekamo veiksmo fazės. Be to, tipizuojami ne

tik konkretūs veiksmai, bet ir veiksmo formos. Būtent konkretus veikėjas turi įsisąmoninti ne tik tai, kad jis atlieka *X* tipo veiksmą, bet ir tai, kad šio tipo veiksmą gali atlikti *bet kuris* veikėjas, kurį galima įtikimai susieti su tam tikra reikšminga struktūra. Pavyzdžiui, individas gali suvokti, kad jo svainis peria jo įžūlų palikuonį, ir suprasti, kad šis konkretus veiksmas tėra dalinis atvejis veiksmo formos, būdingos ir kitoms dėdžių ir sūnėnų poroms, ir kad apskritai toks veikimo modelis iš tiesų visuotinai paplitęs matrilokalinėje visuomenėje. Tik vyraujant tokiai tipizacijai, šis incidentas bus savaime suprantamas socialiniu požiūriu, o tėvas diskretiškai nematys šios scenos, kad netrukdytų dėdei teisėtai pasinaudoti savo autoritetu.

Kad veiksmo formos būtų tipizuotos, jos privalo turėti objektyvią prasmę, o ši savo ruožtu turi būti lingvistiškai objektyvuota. Vadinasi, reikia žodyno, susijusio su šiomis veiksmo formomis (pavyzdžiui, „sūnėno pėrimas" bus susijęs su daug platesniu kalbiniu giminystės ryšių ir iš jų kylančiu įvairių teisių ir pareigų struktūrinimu). Tad iš principo veiksmą ir jo prasmę galima suvokti be sąsajos su individualiais jo atlikimo atvejais ir įvairiais su juo susijusiais subjektyviais procesais. Ir Aš, ir kitas galėtų būti suprasti kaip objektyvių, visuotinai žinomų veiksmų atlikėjai: tai yra kartojami veiksmai, kuriuos nuolat gali pakartoti *bet kuris* atitinkamo tipo veikėjas.

Tai turi labai svarbių padarinių savęs suvokimui. Atlikdamas veiksmą, individas tapatinasi su objektyvia veiksmo prasme; atliekamas veiksmas tuo momentu lemia veikėjo savivoką ir daro tai objektyvia, socialiai veiksmui priskirta prasme. Nors ir toliau periferiškai suvokiamas savas kūnas ir kiti Aš aspektai, kurie tiesiogiai nesusiję su veiksmu, iš esmės veikėjas tuo momentu suvokia save tapatindamasis su socialiai objektyvuotu veiksmu

(„Dabar periu savo sūnėną" – tai savaime suprantamu laikomas kasdienio gyvenimo rutinos epizodas). Po to, kai veiksmas atliktas, randasi dar vienas svarbus padarinys – veikėjas apmąsto savo veiksmą. Dabar *dalis* Aš suobjektinama *kaip* šio veiksmo atlikėja, tuo tarpu visas Aš vėl iš dalies nesitapatina su atliekamu veiksmu. Būtent dabar darosi įmanoma suprasti, kad Aš tik iš dalies dalyvavo veiksme (šiaip ar taip, žmogus mūsų pavyzdyje nėra vien tas, kuris peria savo sūnėną). Nesunku suvokti, jog kaupiantis šitokioms objektyvacijoms („sūnėno pėrikas", „gailestingoji sesuo", „įšventintas karys", „lietaus šokio virtuozas" ir t.t.), visas savimonės sektorius struktūrinamas šių objektyvacijų požiūriu. Kitaip sakant, dalis Aš suobjektinama socialinių tipizacijų požiūriu. Ši dalis yra tikras „socialinis Aš", kuris subjektyviai suvokiamas kaip kitoks negu visas Aš ar net su juo konfrontuojantis[36]. Šį svarbų reiškinį, kuris laiduoja vidinį „pokalbį" tarp skirtingų Aš dalių, mes vėl nagrinėsime aptardami procesus, kuriais individo sąmonė internalizuoja socialiai konstruojamą pasaulį. O kol kas mums svarbus šio reiškinio ryšys su objektyviomis elgesio tipizacijomis.

Apskritai veikėjas tapatinasi su socialiai objektyvuotomis elgesio tipizacijomis *in actu*, bet jis vėl nutolsta nuo jų, kai vėliau apmąsto savo elgesį. Šis nuotolis tarp veikėjo ir jo veiksmo gali išlikti sąmonėje ir būti projektuojamas kartojant veiksmus ateityje. Tad ir Aš, ir kiti, atliekantys veiksmus, suvokiami ne kaip unikalūs individai, o kaip *tipai*. Iš esmės šie tipai gali pakeisti vieni kitus.

Apie vaidmenis galime pradėti kalbėti tada, kai tokio pobūdžio tipizacija iškyla suobjektinto ir bendro tam tikros veikėjų bendrijos žinojimo bagažo kontekste. Tokiame kontekste vaidmenys – tai veikėjų tipai[37]. Lengva susigaudyti, kad vaidmenų tipologijų konstravimas – būti-

nas elgesio suinstitucinimo koreliatas. Institucijos įkūnijamos individualioje patirtyje per vaidmenis. Lingvistiškai suobjektinti vaidmenys yra esminė kiekvienos visuomenės objektyviai suvokiamo pasaulio dalis. Individas dalyvauja socialiniame pasaulyje vaidindamas vaidmenis. Kai šie vaidmenys internalizuojami, tas pats pasaulis tampa jam subjektyviai realus.

Bendrasis žinojimo bagažas aprėpia vaidmens atlikimo standartus, kuriais gali naudotis visi visuomenės nariai ar bent jau potencialūs konkrečių vaidmenų atlikėjai. Ši visuotinė galimybė naudotis standartais pati savaime yra to paties žinojimo bagažo dalis; žinomi ne tik vaidmens *X* standartai, bet žinoma ir tai, *kad* šie standartai yra žinomi. Todėl kiekvieną menamą vaidmens *X* atlikėją galima pripažinti esant atsakingą už tai, kiek jis laikosi standartų, kuriuos galima traktuoti kaip institucinės tradicijos dalį ir kuriais galima patikrinti, kiek patikimi visi atlikėjai. Tuo pačiu šie standartai tampa kontrolės priemone.

Vaidmenų, kaip ir institucijų, ištakos – tai tas pats pamatinis habitualizacijos ir objektyvacijos procesas. Vaidmenys atsiranda, kai tik pradeda formuotis bendras žinojimo bagažas, apimantis abipuses elgesio tipizacijas. Kaip matėme, šis formavimosi procesas būdingas socialinei sąveikai ir yra ankstesnis už tikrąją institucionalizaciją. Klausimas, kurie vaidmenys suinstitucinami, yra tapatus klausimui, kurias elgesio sritis paliečia institucionalizacija, o atsakymas į abu klausimus gali būti tas pats. *Visas* suinstitucintas elgesys susijęs su vaidmenimis, tad jie, kaip ir institucionalizacija apskritai, yra kontroliuojamojo pobūdžio. Kai tik veikėjai tipizuojami kaip vaidmenų atlikėjai, *ipso facto* galima versti juos elgtis tam tikru būdu. Laikytis ar nesilaikyti socialiai apibėžtų vaidmenų standartų nebėra pasirinkimo dalykas, nors, žinoma, įvairiais atvejais sankcijos gali būti nevienodai griežtos.

Vaidmenys *reprezentuoja* institucinę tvarką[38]. Ši reprezentacija vyksta dviem lygiais. Pirma, vaidmens atlikimas atstovauja jam pačiam. Pavyzdžiui, pradėti teisti reiškia atstovauti teisėjo vaidmeniui. Teisiantis individas veikia ne „pats sau", bet *qua* teisėjas. Antra, vaidmuo atstovauja visam instituciniam elgesio tinklui. Teisėjo vaidmuo susijęs su kitais vaidmenimis, o jų visuma sudaro teisės instituciją. Teisėjas veikia kaip šios institucijos atstovas. Tik atstovaujama per atliekamus vaidmenis institucija gali reikštis realioje patirtyje. Institucija su savo „užprogramuotų" veiksmų rinkiniu panaši į neparašytą dramos libretą. Dramos pastatymas priklauso nuo to, kad joje numatytus vaidmenis vis iš naujo atlieka gyvi aktoriai. Aktoriai įkūnija vaidmenis ir aktualizuoja dramą pristatydami ją konkrečioje scenoje. Nei drama, nei institucija empiriškai neegzistuoja, jeigu jos nėra vis iš naujo realizuojamos. Tad teigti, kad vaidmenys reprezentuoja institucijas, reiškia teigti, kad vaidmenys leidžia visą laiką institucijoms realiai būti gyvų individų patirtyje.

Institucijos atstovaujamos ir kitais būdais. Jų lingvistiniai suobjektinimai – nuo paprastų verbalinių pavadinimų iki labai sudėtingų tikrovės simbolizacijų – taip pat joms atstovauja (t.y. daro jas esamas patirtyje). Joms gali simboliškai atstovauti ir fiziniai objektai – tiek natūralūs, tiek dirbtiniai. Tačiau visos šios reprezentacijos „miršta" (būtent praranda subjektyvų realumą), jeigu jų nuolatos „negaivina" realus žmogaus elgesys. Tad institucijos reprezentacija vaidmenimis ir vaidmenų dėka yra reprezentacija par excellence, nuo kurios priklauso visos kitos reprezentacijos. Pavyzdžiui, teisės institucijai, žinoma, atstovauja ir teisės kalba, teisės kodeksai, jurisprudencijos teorijos ir galiausiai institucijos ir jos normų svarbiausios legitimacijos etinėse, religinėse ar mitologinėse mąstymo sistemose. Be to, institucijai atstovauja tokie žmogaus su-

kurti reiškiniai kaip pagarbią baimę keliantys reikmenys, kurie dažnai lydi teisės įgyvendinimą, ir tokie gamtos reiškiniai, kaip perkūno trenksmas, kuriuos galima laikyti dievo nuosprendžiu, kai byla sprendžiama išbandant teisiamąjį, ir jie netgi gali tapti aukščiausio teisingumo simboliu. Tačiau visų šių reprezentacijų ilgalaikė reikšmė ir net jų suprantamumas kyla iš to, kad jomis naudojasi žmogus, kurio elgesį čia, aišku, suprantame kaip tipizuotą instituciniais teisės vaidmenimis.

Kai žmonės pradeda mąstyti apie šiuos dalykus, jiems iškyla uždavinys susieti įvairias reprezentacijas į rišlią visumą, kuri būtų prasminga[39]. Kiekvienas konkretus vaidmens atlikimas susijęs su objektyvia institucijos prasme, vadinasi, su kitais papildomais vaidmens atlikimais ir su institucijos kaip visumos prasme. Nors uždavinys integruoti įvairias reprezentacijas pirmiausia sprendžiamas legitimacijos atžvilgiu, jis taip pat gali būti sprendžiamas tam tikrų vaidmenų požiūriu. *Visi* vaidmenys atstovauja institucinei tvarkai anksčiau minėta prasme. Tačiau *kai kurie* vaidmenys geriau negu kiti simboliškai atstovauja tos tvarkos visumai. Tokie vaidmenys turi didžiulę strateginę svarbą visuomenėje, nes jie atstovauja ne tik šiai ar anai institucijai, bet visų institucijų integracijai į prasmingą pasaulį. Žinoma, šie vaidmenys *ipso facto* padeda palaikyti tokią integraciją visuomenės narių sąmonėje ir elgesyje – būtent jų santykis su visuomenės legitimavimo aparatu yra ypatingas. Kai kurie vaidmenys neturi jokios kitos funkcijos, *išskyrus* vieną: simboliškai atstovauti institucinei tvarkai kaip integruotai visumai, kiti atlieka šią funkciją retkarčiais kartu su rutiniškomis, ne tokiomis kilniomis funkcijomis. Pavyzdžiui, kartais kokiu nors itin svarbiu atveju teisėjas gali atstovauti visai integruotai visuomenei. Monarchas daro tai visą laiką, o konstitucinės monarchijos sąlygomis jis gali išties

neturėti jokių kitų funkcijų, išskyrus vieną – būti institucinės tvarkos „gyvu simboliu" visiems visuomenės sluoksniams iki pat eilinio žmogaus. Istoriškai visuminę institucinę tvarką simbolizuojantys vaidmenys paprastai atitekdavo politinėms ir religinėms institucijoms[40].

Šiuo momentu mums svarbiau tai, kad vaidmenys yra konkrečių žinojimo bendro bagažo sektorių tarpininkai. Dėl savo atliekamų vaidmenų individas supažindinamas su konkrečiomis socialiai objektyvuoto žinojimo sritimis ne tik siauresniu kognityviniu, bet taip pat ir normų, vertybių ir net emocijų „žinojimo" požiūriu. Akivaizdu, kad norint būti teisėju, reikia išmanyti teisę ir greičiausiai taip pat išmanyti daug daugiau žmogaus gyvenimo sričių – ne vien reikšmingas teisės požiūriu. Be to, taip pat reikia „žinoti", kokios vertybės ir nuostatos laikomos tinkamomis teisėjui ir kokios vertybės bei nuostatos laikomos tinkamomis teisėjo žmonai. Teisėjas taip pat privalo būti deramai „susipažinęs" su emocijų sritimi: pavyzdžiui, atsimindamas anaiptol ne nesvarbias psichologines prielaidas šiam vaidmeniui atlikti, jis privalo žinoti, kada užgniaužti savo užuojautos jausmus. Šitokiu būdu kiekvienas vaidmuo atveria duris į tam tikrą visuomenės viso žinojimo bagažo sektorių. Norint išmokti vaidmenį, nepakanka įgyti rutiniškų įgūdžių, kurie tiesiog būtini jo „išoriniam" atlikimui. Individas taip pat turi būti supažindintas su įvairiais kognityviniais ir net afektiniais žinojimo visumos, kuri tiesiogiai *ir* netiesiogiai reikalinga šiam vaidmeniui atlikti, klodais.

Tai suponuoja socialinį žinojimo paskirstymą[41]. Visuomenės žinojimo bagažas struktūrinamas pagal tai, kas yra reikšminga visiems ir kas yra reikšminga tik konkretiems vaidmenims. Tai pasakytina net apie labai paprastas socialines situacijas, panašias į mūsų anksčiau pavyzdyje pateiktą socialinę situaciją, kurią sukuria vyro, biseksua-

lios moters ir lesbietės tarpusavio bendravimas. Tokiu atveju tam tikras žinojimas yra reikšmingas visiems trims individams (pavyzdžiui, žinojimas procedūrų, kurios būtinos, kad ši kompanija klestėtų ekonomiškai), tuo tarpu kitas žinojimas yra reikšmingas tik dviem individams (vienu atveju tai susiję su lesbietišku santykiu, kitu – su heteroseksualiu gundymu). Kitaip sakant, socialinis žinojimo paskirstymas suponuoja žinojimo suskirstymą pagal bendrąjį ir specifinį, su vaidmeniu susijusį jo reikšmingumą.

Kadangi visuomenės žinojimas kaupiamas istoriškai, galime daryti prielaidą, jog dėl darbo pasidalijimo specifinis, su vaidmenimis susijęs žinojimas plėtosis sparčiau negu visiems reikšmingas ir visiems suprantamas žinojimas. Dėl darbo pasidalijimo daugėjant specifinių užduočių, prireikia standartizuotų sprendimų, kuriuos lengva išmokti ir perduoti. Šiems sprendimams savo ruožtu reikia specializuotų žinių apie tam tikras situacijas, taip pat reikia išmanyti priemonių ir tikslų santykius, kurių požiūriu situacijos būna socialiai apibrėžiamos. Kitaip sakant, atsiras specialistų, ir kiekvienas iš jų privalės žinoti viską, kas būtina žinoti norint atlikti konkretų uždavinį.

Kad būtų kaupiamos specifinės, su vaidmenimis susijusios žinios, visuomenė turi būti organizuota taip, jog kai kurie individai galėtų atsidėti savo specialybei. Jeigu medžiotojų visuomenėje kai kurie individai turi tapti kardų kalimo meistrais, ta visuomenė privalo turėti maisto atsargų, kad būtų galima atleisti juos nuo medžioklės, privalomos visiems kitiems suaugusiems vyrams. Toks specializuotas ir ne toks praktiškas žinojimas kaip mistagogų ir kitų intelektualų žinojimas, turi būti panašiai socialiai organizuotas.Visais šiais atvejais specialistai pradeda valdyti tuos žinojimo bagažo sektorius, kurie jiems socialiai priskirti.

Tuo pat metu svarbi visiems reikšmingo žinojimo dalis yra specialistų tipologija. Specialistai apibūdinami kaip individai, išmanantys savo specialybes, tad kiekvienas privalo žinoti, kas yra jam reikalingi specialistai. Nesitikima, kad eilinis žmogus išmanys vaisingumą sukeliančios magijos arba užkeikimų subtilybes. Tai, ką jis *privalo* žinoti – tai į kuriuos burtininkus kreiptis prireikus tokių paslaugų. Taigi ekspertų tipologija (ją šiuolaikiniai socialiniai darbuotojai vadina pagalbiniu žinynu) yra visuotinai reikšmingo ir visiems suprantamo žinojimo bagažo dalis, o pačios ekspertų žinios nėra šio bagažo dalis. O kokie praktiniai sunkumai gali iškilti kai kuriose visuomenėse (pavyzdžiui, kai yra konkuruojančių ekspertų grupių arba kai specializacija tampa tokia sudėtinga, kad nespecialistas sutrinka), kol kas mūsų nedomina.

Taigi ryšį tarp vaidmenų ir žinojimo įmanoma analizuoti dviem patogiais požiūriais. Kai į vaidmenis žiūrime iš institucinės tvarkos perspektyvos, jie atrodo kaip instituciškai objektyvuotų žinojimo sankaupų institucinės reprezentacijos ir tarpininkai. Kai į vaidmenis žiūrime iš keleto vaidmenų perspektyvos, kiekvienas vaidmuo turi socialiai apibrėžtą žinojimo priedą. Žinoma, abi perspektyvos nurodo tą patį globalinį reiškinį – pamatinę visuomenės dialektiką. Pirmąją perspektyvą galima apibendrinti teiginiu, kad visuomenė egzistuoja tik tiek, kiek ją įsisąmonina individai, antrąją perspektyvą – teiginiu, kad individo sąmonė socialiai determinuota. Susiaurindami tai iki vaidmenų klausimo, galime pasakyti, kad, viena vertus, institucinė tvarka yra reali tik tiek, kiek ji *realizuojama* per atliekamus vaidmenis, ir kad, antra vertus, vaidmenys atstovauja institucinei tvarkai, kuri apibrėžia jų pobūdį (taip pat ir su jais susijusį papildomą žinojimą) ir suteikia jiems objektyvią prasmę.

Vaidmenų analizė yra itin svarbi žinojimo sociologijai, nes ji atskleidžia mediacijas tarp makroskopinių visuomenėje objektyvuotų prasmės pasaulių ir būdų, kuriais šie pasauliai tampa individams subjektyviai realūs. Pavyzdžiui, įmanoma analizuoti makroskopines socialines tam tikrų bendrijų (pavyzdžiui, klasių, etninių grupių ar intelektualų gildijų) religinės pasaulėžiūros šaknis, be to, analizuoti, kokiu būdu ši pasaulėžiūra reiškiasi individo sąmonėje. Abi analizes galima sujungti tik tuo atveju, jeigu tyrinėjama, kaip visapusiškai socialiai veiklus individas susijęs su konkrečia jo bendrija. Toks tyrinėjimas neišvengiamai taptų vaidmens analize[42].

e. Institucionalizacijos mastas ir būdai

Kol kas nagrinėjome institucionalizaciją remdamiesi esminiais jos bruožais, kuriuos galima būtų laikyti sociologinėmis konstantomis. Aišku, šiame veikale negalime net apžvelgti šių konstantų istorinių apraiškų ir nesuskaičiuojamų jų derinių variantų. Šitokį uždavinį būtų galima išspręsti tik parašius visuotinę istoriją sociologinės teorijos pagrindu. Tačiau yra daug institucijų pobūdžio istorinių variantų, kurie tokie svarbūs konkrečioms sociologinėms analizėms, kad reikia bent trumpai juos aptarti. Žinoma, ir toliau daugiausia domėsimės institucijų ir žinojimo ryšio klausimu.

Tyrinėjant kokią nors konkrečią institucinę tvarką, galima iškelti šį klausimą: kokiu mastu suinstitucinami visi konkrečioje bendrijoje atliekami socialiniai veiksmai? Kitaip sakant, kiek yra platus suinstitucintos veiklos sektorius palyginti su tuo, kuris lieka nesuinstitucintas?[43] Aišku, jog šiuo atžvilgiu egzistuoja istorinė įvairovė, nes skirtingos visuomenės palieka daugiau ar mažiau erdvės nesuinstitucintiems veiksmams. Svarbu apskritai pasvars-

tyti, kokie faktoriai lemia platesnį, o ne siauresnį institucionalizacijos mastą.

Labai formaliai žvelgiant, institucionalizacijos mastas priklauso nuo to, kiek yra bendros reikšmingos struktūros. Jeigu daugelį arba daugumą reikšmingų struktūrų pripažįsta visa visuomenė, tai instituconalizacijos mastas bus platus. Jeigu pripažįstamos visuotinai tik keletas reikšmingų struktūrų, tai institucionalizacijos mastas bus siauras. Negana to, antruoju atveju gali būti taip, kad institucinė tvarka bus labai fragmentiška, nes kai kurias reikšmingas struktūras pripažįsta tik visuomenės grupės, o ne visa visuomenė.

Euristiniu požiūriu galbūt būtų naudinga remtis idealiomis tipinėmis schemomis. Galima įsivaizduoti visuomenę, kurioje institucionalizacija yra totali. Tokioje visuomenėje *visos* problemos bendros, *visi* tų problemų sprendimai yra socialiai objektyvuoti ir *visi* socialiniai veiksmai yra suinstitucinti. Institucinė tvarka apima visą socialinį gyvenimą, kuris primena nuolatos atliekamą sudėtingą, labai stilizuotą liturgiją. Čia nėra, arba beveik nėra, konkrečiais vaidmenimis pagrįsto žinojimo paskirstymo, nes visi vaidmenys atliekami situacijose, kurios vienodai svarbios visiems atlikėjams. Šį euristinį totaliai suinstitucintos visuomenės modelį (prabėgom galima pažymėti, jog tai puiki košmarų tema) galima šiek tiek modifikuoti, jeigu įsivaizduotume, kad visi socialiniai veiksmai yra suinstitucinti, *bet* ne vien bendroms problemoms spręsti. Nors gyvenimo stilius, kurį tokia visuomenė primestų savo nariams, būtų vienodai griežtas, čia žinojimo paskirstymas būtų labiau grindžiamas specifiniais vaidmenimis. Tiesą sakant, vienu metu vyktų kelios liturgijos. Nėra reikalo sakyti, kad istorijoje nerasime nei visiškai suinstitucintos visuomenės modelio, nei jo modifikacijos. Tačiau galima svarstyti, kiek realios visuomenės

priartėja prie šio ypatingo tipo. Tad galima sakyti, kad primityvios visuomenės artėja prie šio tipo kur kas labiau negu civilizuotos visuomenės[44]. Net galima teigti, jog archajiškų civilizacijų plėtra reiškia vis didesnį tolimą nuo šio tipo[45].

Visiška priešingybė būtų visuomenė, kurioje egzistuotų tik *viena* bendra problema ir būtų suinstitucinami *tik* su šia problema susiję veiksmai. Tokia visuomenė beveik neturėtų bendro žinojimo bagažo. Beveik visas žinojimas būtų susijęs su specifiniais vaidmenimis. Jeigu kalbėtume apie makroskopines visuomenes, tai istorijoje nebuvo net priartėta prie šio tipo. Bet galime įsitikinti, kad prie jo priartėja mažesni socialiniai dariniai – pavyzdžiui, libertariškos kolonijos, kuriose *bendri* rūpesčiai susiję tik su ekonomikos reikalų tvarkymu, arba karinės ekspedicijos, kuriose dalyvauja tam tikras skaičius gentinių arba etninių junginių, o jų vienintelė *bendra* problema yra kariauti.

Tokios euristinės fikcijos, nors ir žadina sociologines fantazijas, naudingos yra tik tiek, kiek padeda nušviesti sąlygas, kurios palankios artėti prie šių fantazijų įgyvendinimo. Bendriausia sąlyga yra tam tikras darbo pasidalijimo lygis ir atitinkama institucijų diferenciacija[46]. Kiekviena visuomenė, kurioje didėja darbo pasidalijimas, tolsta nuo anksčiau apibūdinto pirmojo ypatingo tipo. Kita bendra sąlyga, glaudžiai susijusi su ankstesniąja, yra ekonominis perteklius, leidžiantis kai kuriems individams arba grupėms verstis specializuota veikla, kuri nėra tiesiogiai susijusi su pragyvenimu[47]. Kaip matėme, ši specializuota veikla skatina žinojimo bendrojo bagažo specializaciją ir segmentaciją. O tai leidžia rastis žinojimui, kurį subjektas gali atsieti nuo *bet kokio* socialinio reikšmingumo, būtent atsiranda „grynoji teorija"[48]. Tai reiškia, kad kai kurie individai (grįžkime prie ankstesnio pavyzdžio) atleidžia-

mi nuo pareigos medžioti ne vien tam, kad gamintų ginklus, bet ir tam, kad kurtų mitus. Taigi turime teorinį gyvenimą su jam būdinga prabangia specializuotų žinojimo darinių gausa. Už šį žinojimą atsakingi specialistai, kurių socialinį prestižą iš tiesų gali lemti tai, kad jie nesugeba daryti nieko kito, o tik kurti teorijas. Tai iškelia keletą analitinio pobūdžio problemų, prie kurių grįšime vėliau.

Tačiau institucionalizacija nėra negrįžtamas procesas, nors ir kartą susiformavusios institucijos turi tendenciją išlikti[49]. Dėl įvairių istorinių priežasčių suinstitucintų veiksmų laukas gali mažėti; kai kuriose socialinio gyvenimo srityse gali vykti deinstitucionalizacija[50]. Pavyzdžiui, modernioje industrinėje visuomenėje susikūrusi privati sritis yra smarkiai deinstitucionalizuota palyginti su viešąja sritimi[51].

Kitas klausimas, susijęs su istorine institucinės tvarkos įvairove, yra šis: koks įvairių institucijų tarpusavio ryšys veiksmo ir prasmės požiūriais?[52] Pirmojo anksčiau aptarto ypatingo tipo atveju institucinių veiksmų ir prasmių vienybė būdinga kiekvieno subjekto biografijai. Visas socialinis žinojimo bagažas aktualizuojamas kiekvieno individo biografijoje. Kiekvienas viską *daro* ir viską *žino*. Prasmių integravimo problema (t.y. įvairių institucijų prasmingo sąryšio problema) yra grynai subjektyvi. Objektyvi institucinės tvarkos prasmė kiekvienam individui yra duota ir yra visuotinai žinoma, o socialiniu požiūriu ji laikoma savaime suprantama. Jeigu čia apskritai iškyla kokia nors problema, tai ją lemia subjektyvūs sunkumai, kuriuos gali patirti individas internalizuodamas socialiai pripažintas prasmes.

Kuo labiau bus nukrypstama nuo šio euristinio modelio (žinoma, nuo jo nukrypsta visos realios visuomenės, nors ir nevienodai), tuo labiau keisis institucinių prasmių

duotumo pobūdis. Jau nurodėme dvi pirmąsias modifikacijas: tai institucinės tvarkos segmentacija, kai tik tam tikro tipo individai atlieka tam tikrus veiksmus, ir iš to kylantis socialinis žinojimo paskirstymas, kai su specifiniu vaidmeniu siejamas žinojimas priskiriamas tam tikro tipo individams. Tačiau vykstant šiems pokyčiams, prasmės lygmenyje pasirodo nauja konfigūracija. Dabar prasmių integravimo visoje visuomenėje problema tampa *objektyvi*. Ši problema visiškai kitokio pobūdžio negu vien subjektyvi problema – kaip suderinti prasmę, kurią individas suteikia savo biografijai, su ta prasme, kurią jo biografijai priskiria visuomenė. Skirtumas tarp jų toks pat didelis kaip ir skirtumas tarp propagandos, įtikinančios kitus, ir atsiminimų, kuriais įtikiname save.

Pateikdami vyro – moters – lesbietės trikampio pavyzdį, mes gan išsamiai parodėme, kad negalima *a priori* daryti prielaidos, jog skirtingi institucionalizacijos procesai „sukibs". Vyrui ir moteriai (*A-B*) reikšminga struktūra neturi būti integruota į moteriai ir lesbietei (*B-C*) reikšmingą struktūrą arba – į lesbietei ir vyrui (*C-A*) reikšmingą struktūrą. Atskiri instituciniai procesai gali toliau koegzistuoti be visuotinės integracijos. Tada mes teigėme, kad empirinį faktą, jog institucijos palaiko viena kitą, nors šitokios prielaidos neįmanoma daryti *a priori*, galima paaiškinti tik refleksiniu individų sąmonės pobūdžiu, nes tik individai suteikia tam tikrą logiką jų sukauptai keleto institucijų patirčiai. Dabar galime žengti dar vieną žingsnį ir tarti, jog vieną iš mūsų trijų individų (tarkime, jog tai yra vyras, *A*) užvaldo nepasitenkinimas tuo, kad situacija nėra pakankamai simetriška. Tai nereiškia, kad jo požiūriu pasikeitė jam reikšmingos struktūros (*A-B* ir *C-A*), į kurias jis įtrauktas. Dabar jį, ko gero, trikdo reikšminga struktūra (*B-C*), su kuria jis anksčiau nebuvo susijęs. Taip gali būti todėl, kad ji kliudo jo paties interesams

(*C* skiria pernelyg daug laiko mylėtis su *B* ir ignoruoja bendrą su *A* veiklą – gėlininkystę) arba todėl, kad jis galbūt turi teorinių ambicijų. Šiaip ar taip, jis nori sujungti tris atskiras reikšmingas struktūras ir su jomis susijusius habitualizacijos procesus į darnią, prasmingą visumą *A-B-C*. Kaip jis gali tai padaryti?

Įsivaizduokime, kad jis yra religinis genijus. Vieną dieną jis supažindina kitus du asmenis su nauja mitologija. Pasaulis buvo sukurtas dviem etapais. Sausumą sukūrė dievas kūrėjas susijungdamas su savo seserimi. Jūra atsirado masturbuojantis tarpusavy jo seserims dvynėms. Kai pasaulis buvo šitaip sukurtas, dievas kūrėjas įsitraukė su savo deivėmis dvynėmis į didįjį gėlių šokį ir tokiu būdu sausomoje radosi flora ir fauna. Tad heteroseksualumo, lesbianiškumo ir gėlininkystės trikampis dabar yra ne kas kita, o žmogiškas archetipinis dievų veiksmų mėgdžiojimas. Neblogai? Skaitytojas, šiek tiek išmanantis lyginamąją mitologiją, be vargo ras šios kosmogoninio paveikslo istorines paraleles. Mūsų vyrui gali būti sunkiau įtikinti kitus pritarti jo teorijai. Jam iškils jos propagavimo problema. Tačiau jeigu darome prielaidą, kad *B* ir *C* taip pat susiduria su praktiniais sunkumais, trukdančiais įgyvendinti įvairius jų projektus, arba kad jas įkvėpė (tai mažiau tikėtina) *A* kosmoso vizija, tai didelė tikimybė, jog jam pavyks įgyvendinti savo planą. O kartą jam pasisekus, visi trys individai „žino", jog kai kurie jų veiksmai drauge padeda didžiajai visuomenei (o ji yra *A-B-C*), ir šis „žinojimas" darys įtaką susiklosčiusiai situacijai. Pavyzdžiui, *C* dabar gali noriau po lygiai skirstyti savo laiką dviem svarbiausioms savo veikloms.

Jeigu atrodo, jog šitaip pernelyg plačiai taikome savo pavyzdį, galime mėginti padaryti jį įtikimesnį įsivaizduodami mūsų religinio genijaus sąmonėje vykstantį sekuliarizacijos procesą. Mitologija daugiau neatrodo įtikima.

Situaciją turi aiškinti visuomenės mokslas. Tai, žinoma, labai lengva. Akivaizdu (mūsų religiniam genijui, virtusiam visuomenės mokslininku), kad šioje situacijoje dvi seksualinės veiklos rūšys išreiškia giliai įsišaknijusius psichologinius jos dalyvių poreikius. Jis „žino", kad, trukdant patenkinti šiuos poreikius, atsiras „disfunkcinė" įtampa. Kita vertus, faktas yra tai, kad mūsų trio pardavinėja savo gėles už kokosus kitame salos gale. Tai išsprendžia problemą. Elgesio modeliai *A-B* ir *B-C* yra funkcionalūs „asmenybinės sistemos" požiūriu, o *C-A* modelis yra funkcionalus „socialinės sistemos" ekonomikos srities požiūriu. *A-B-C* – ne kas kita kaip racionalus tarpsisteminio lygio funkcinės integracijos rezultatas. Be to, jeigu A sekasi skelbti dviem merginoms *savo* teoriją, tai jų su situacija susijusių funkcinių imperatyvų „žinojimas" turės tam tikrų kontroliuojamų padarinių jų elgesiui.

Mutatis mutandis, tas pats argumentas tiks ir tuo atveju, jeigu atitrūksime nuo idiliškos mūsų pavyzdžio akistatos situacijos ir pereisime prie makrosocialinio lygmens. Institucinės tvarkos segmentacija ir jos sukeliamas žinojimo paskirstymas iškels problemą, kaip laiduoti integruojančias prasmes, kurios aprėptų visą visuomenę ir suteiktų individo fragmentiškai socialinei patirčiai bei žinojimui visuotinį objektyvios prasmės kontekstą. Negana to, iškils ne vien visuotinės prasmingos integracijos problema, bet ir problema, kaip legitimuoti vieno tipo veikėjo institucinius veiksmus, kai šie priešinami kitų tipų veikėjų instituciniams veiksmams. Galime daryti prielaidą, kad egzistuoja prasmės pasaulis, suteikiantis objektyvią prasmę karių, fermerių, pirklių ir egzorcistų veikloms. Tai nereiškia, kad nebus interesų konflikto tarp šių tipų veikėjų. Net kai yra bendras prasmės pasaulis, egzorcistams gali kilti problema, kaip „paaiškinti" kai kuriuos

savo veiksmus kariams, ir t.t. Be to, tokio legitimavimo metodai istoriškai kinta[53].

Kitas institucinės segmentacijos padarinys – tai galimybė rastis socialiai atskirtiems prasmės subpasauliams. Jie atsiranda tada, kai vaidmens specializacija pasiekia tokį mastą, kad su konkrečiu vaidmeniu susijęs žinojimas, palyginti su bendru žinojimo bagažu, tampa visiškai ezoteriškas. Tokie prasmės subpasauliai gali būti paslėpti arba ne įprastam požiūriui. Tam tikrais atvejais ne tik kognityvinis ezoteriško subpasaulio turinys, bet ir net pats subpasaulis ir jį palaikanti bendrija gali būti paslaptis. Prasmės subpasaulius galima socialiai struktūrinti pagal įvairius kriterijus: pagal lytį, amžių, profesiją, religinius polinkius, estetinį skonį ir t.t. Žinoma, tikimybė, kad kursis tokie subpasauliai, nuolatos didėja augant darbo pasidalijimui ir ekonominiam pertekliui. Visuomenėje, kurios ekonomika garantuoja galimybę pragyventi, gali būti kognityvinė segregacija tarp vyrų ir moterų arba tarp senų ir jaunų karių, ką rodo Afrikoje ir tarp Amerikos indėnų įprastos „slaptos draugijos". Tokia visuomenė vis dėlto gali leisti ezoteriškai egzistuoti negausiems žyniams ir magams. Tam, kad galėtų egzistuoti visaverčiai prasmės subpasauliai, būdingi, tarkime, hindu kastoms, Kinijos raštininkų biurokratijai arba uždaroms senovės Egipto žynių grupėms, reikia daug geriau spręsti ekonomines problemas.

Subpasauliai, kaip ir visi kiti socialiniai prasmės statiniai, privalo turėti jų „nešėją" – konkrečią bendriją[54], t.y. grupę, kuri nuolatos kuria konkrečias prasmes ir kuriai šios prasmės yra objektyviai realios. Tokios grupės gali konfliktuoti arba konkuruoti. Paprasčiausiu atveju gali kilti konfliktas dėl papildomų išteklių paskirstymo specialistams, pavyzdžiui, dėl to, ką atleisti nuo gamybinio darbo. Kas turi būti oficialiai nuo jo atleisti: *visi* gydytojai

ar tik tie, kurie gydo vado šeimyną? Arba *kam* valdžia turi duoti nuolatinį atlyginimą – tiems, kurie gydo ligonius žolėmis, ar tiems, kurie tai daro panirdami į transo būseną? Tokie socialiniai konfliktai lengvai virsta konkuruojančių mąstymo mokyklų konfliktais: kiekviena iš jų siekia įsitvirtinti ir diskredituoti ar net likviduoti konkuruojančio žinojimo sistemą. Šiuolaikinėje visuomenėje mes toliau susiduriame su tokiais konfliktais (socialiniais ekonominiais ir kognityviniais) tarp ortodoksinės medicinos ir tokių jos varžovų kaip chiropraktika, homeopatija ar krikščioniškasis mokslas. Išsivysčiusių industrinių visuomenių turimas milžiniškas ekonominis perteklius leidžia daugybei individų visą savo laiką skirti neaiškiausiems siekiams. Todėl čia visų įsivaizduotinų prasmės subpasaulių konkurencija tampa normaliu reiškiniu[55].

Atsiradus prasmės subpasauliams, kartu atsiranda daugybė perspektyvų matyti visą visuomenę. Visais atvejais į visuomenę žvelgiama kurio nors subpasaulio požiūriu. Chiropraktikas žvelgia į visuomenę kitaip negu medicinos mokyklos profesorius, poetas – kitaip negu verslininkas, žydas – kitaip negu pagonis ir t.t. Nėra reikalo sakyti, kad dėl šios perspektyvų gausos itin pasunkėja problema, kaip sukurti stabilų simbolinį skliautą *visai* visuomenei. Kiekviena perspektyva su visomis savo teorijomis ir net *Weltanschauungen* bus susieta su konkrečiais socialiniais ja besiremiančios grupės interesais. Tačiau tai *nereiškia*, kad įvairios perspektyvos, o ką jau kalbėti apie teorijas ar *Weltanschauungen*, tėra mechaninis socialinių interesų atspindys. Visai įmanoma, ypač teoriškai, kad žinojimas taps visiškai atsietas nuo asmeninių ir socialinių žinančiojo interesų. Gali būti apčiuopiamų socialinių priežasčių, kodėl žydai ėmėsi tam tikrų mokslinių tyrinėjimų, bet neįmanoma numatyti mokslinių nuostatų orientuojantis į tai, kas jų laikosi – žydai ar ne. Kitaip sakant,

mokslinis prasmės pasaulis gali įgyti didelę autonomiją savo paties socialinio pagrindo atžvilgiu. Nors praktiškai galimos didelės variacijos, teoriškai tai tinka bet kuriam žinojimui, net kognityvinėms visuomenės matymo perspektyvoms.

Negana to, žinojimas, kuriam pavyko tapti sąlygiškai autonomišku prasmės subpasauliu, gali daryti grįžtamąjį poveikį jį sukūrusiai bendrijai. Pavyzdžiui, žydai gali tapti socialiniais mokslininkais todėl, kad jie susiduria visuomenėje su ypatingomis problemomis *kaip* žydai. Bet, kartą įžengę į socialinio-mokslinio diskurso pasaulį, jie gali ne tik žvelgti į visuomenę jau ne vien tik kaip žydai, bet net ir jų *kaip* žydų socialinė veikla gali keistis, nes jie atrado naujas socialines-mokslines perspektyvas. Kokiu mastu žinojimas šitaip atsiejamas nuo jo egzistencinių ištakų, priklauso nuo gana daug istorinių kintamųjų (pavyzdžiui, kiek svarbūs socialiniai interesai, kiek teoriškai išgrynintas konkretus žinojimas, kiek jis socialiai reikšmingas ar nereikšmingas, ir t.t.).

Mūsų bendrojo pobūdžio svarstymams gana svarbus principas, pasak kurio žinojimą ir jo socialinį pagrindą sieja dialektinis ryšys, tai reiškia, kad žinojimas yra socialinis produktas *ir* kad žinojimas yra socialinės kaitos faktorius[56]. Mes jau aiškinomės šį dialektinio ryšio tarp socialinės kūrybos ir objektyvuoto pasaulio, kuris yra jos kūrinys, principą; ypač svarbu turėti jį galvoje analizuojant konkrečius prasmės subpasaulius.

Gausėjant subpasaulių ir jiems sudėtingėjant, jie tampa vis labiau neperprantami pašaliečiams. Jie tampa ezoteriškais anklavais, būna „hermetiškai užantspauduoti" (ta prasme, kuri nuo senovės siejama su hermetiniu slaptosios išminties kodeksu) visiems, išskyrus tuos, kuriems buvo patikėtos šitos paslaptys. Dėl didėjančios subpasaulių autonomijos iškyla ypatingos legitimacijos problemos

išrinktiesiems, kai jie susiduria tiek su pašaliečiais, tiek ir su savaisiais. Pašaliečiai turi būti *laikomi nuošaly* nuo subpasaulio, o kartais net neturi žinoti apie jo egzistavimą. Tačiau jeigu jie šiek tiek žino apie jį ir jeigu subpasaulis reikalingas to, kad platesnė visuomenė jį pripažintų ir suteiktų jam įvairių privilegijų, iškyla problema, kaip išlaikyti pašaliečius nuošaly ir tuo pat metu priversti juos pripažinti šito teisėtumą. Tai daroma įvairiais bauginimo, racionalios ir iracionalios propagandos (apeliuojančios į pašaliečių interesus ir jų emocijas), mistifikavimo metodais ir apskritai manipuliuojant prestižo simboliais. Kita vertus, savuosius reikia *išlaikyti*. Todėl reikia tobulinti praktines ir teorines procedūras, leidžiančias užkirsti kelią pagundai ištrūkti iš subpasaulio. Vėliau detaliau aptarsime šios dvigubos legitimacijos problemą. Kol kas pakaks pavyzdžio. Nepakanka sukurti ezoterinį medicinos subpasaulį. Reikia įtikinti profanus, jog jis būtinas ir naudingas, o medikų broliją reikia priversti laikytis subpasaulio standartų. Tad gyventojai bauginami fizinės pražūties vaizdiniais, jeigu nenori „klausyti gydytojo patarimo"; jie įtikinėjami *klausyti* gydytojo apeliuojant į pragmatinę paklusnumo jam naudą ir į jų baimę dėl ligos ir mirties. Norėdama pabrėžti savo autoritetą, medicina apsigaubia amžių senumo galios ir paslapties simbolių skraiste – nuo keistų drabužių iki nesuprantamos kalbos. Visi jie, žinoma, legitimuojami tiek visuomenei, tiek ir patiems medikams apeliuojant į pragmatinius motyvus. Tuo tarpu visiškai pripažintus medicinos pasaulio gyventojus nuo „šundaktariavimo" (t.y. nuo išėjimo mintimis ir veiksmais anapus medicinos subpasaulio) saugo ne tik šios srities turima stipri išorės kontrolė, bet ir visas profesinių žinių bagažas, kuris jiems „moksliškai įrodo", kaip kvaila ir net nuodėminga šitaip nukrypti. Kitaip sakant, visas legitimacijos mechanizmas veikia tam, kad profanai

toliau būtų profanais, o gydytojai – gydytojais ir kad visi (jei tai išvis įmanoma) liktų patenkinti.

Ypatingas problemas kelia tai, kad institucijos ir subpasauliai keičiasi netolygiai[57]. Dėl to pasunkėja tiek visuotinės institucinės tvarkos legitimavimas, tiek ir specifiniai konkrečių institucijų arba subpasaulių legitimavimai. Feodalinė visuomenė su modernia armija, žemvaldžių aristokratija, priversta egzistuoti pramoninio kapitalizmo sąlygomis, tradicinė religija, priversta kovoti su skleidžiama moksline pasaulėžiūra, vienoje visuomenėje koegzistuojančios reliatyvumo teorija ir astrologija – panašaus pobūdžio pavyzdžių yra daugybė mūsų šiuolaikinėje visuomenėje, tad nebūtina detaliai nagrinėti šį klausimą. Pakaks pasakyti, kad tokiais atvejais legitimuojant keletą dalykų, būna daug įtampos.

Kadangi istorinės institucionalizacijos formos įvairios, kyla labai įdomus teorinis klausimas: kokiu būdu objektyvuojama institucinė tvarka, kokiu mastu visa institucinė tvarka ar jos dalis suvokiama kaip nežmogiška tikrovė? Tai socialinės tikrovės sudaiktinimo klausimas[58].

Sudaiktinimas – žmogiškų reiškinių suvokimas kaip daiktų, t.y. jų suvokimas nežmogišku ar galbūt antžmogišku požiūriu. Tai galima pasakyti kitaip. Sudaiktinimas yra toks žmogaus veiklos kūrinių suvokimas, *tarsi* jie būtų kažkas kita, o ne vien žmogaus kūriniai – gamtos faktai, kosmoso dėsnių padariniai arba dieviškosios valios apraiškos. Sudaiktinimas reiškia, kad žmogus sugeba užmiršti, jog jis yra žmogiško pasaulio autorius, be to, jis reiškia, kad sąmonė pamiršta žmogaus, kūrėjo, ir jo kūrinių dialektiką. Pagal apibrėžimą sudaiktintas pasaulis yra dehumanizuotas pasaulis. Žmogus jį suvokia kaip svetimą faktiškumą, kaip jo paties nekontroliuojamą *opus alienum*, o ne kaip savo paties kūrybinės veiklos *opus proprium*.

Iš mūsų ankstesnių samprotavimų apie objektyvaciją turėtų būti aišku, kad kuriant objektyvų socialinį pasaulį niekada neišnyksta galimybė jį sudaiktinti[59]. Socialinio pasaulio objektyvumas reiškia tai, kad jis iškyla prieš žmogų kaip kažkas jam išoriško. Lemiamas klausimas yra tas, ar žmogus vis dėlto dar suvokia, kad socialinis pasaulis, nors ir objektyvuotas, yra žmonių sukurtas, todėl jie gali jį perkurti. Kitaip sakant, sudaiktinimą galima apibūdinti kaip paskutinį objektyvacijos proceso žingsnį, po kurio objektyvuotas pasaulis nebėra suvokiamas kaip žmogaus steiginys, o pradedamas suvokti kaip nežmogiškas ir nesužmoginamas, inertiškas faktiškumas[60]. Paprastai tikrasis žmogaus ir jo pasaulio ryšys būna apverčiamas aukštyn kojom sąmonėje. Žmogus – pasaulio kūrėjas – suvokiamas kaip pasaulio kūrinys, o žmogaus veikla suprantama kaip šalutinis nežmogiškų procesų reiškinys. Žmogiškos prasmės suprantamos ne kaip kuriančios pasaulį prasmės, bet, priešingai, jos suprantamos kaip „daiktų prigimties" vediniai. Būtina pabrėžti, kad sudaiktinimas yra sąmonės modalumas, o tiksliau – žmogaus atliekamo žmogiško pasaulio objektyvavimo modalumas. Net suvokdamas pasaulį kaip sudaiktintą, žmogus jį toliau kuria. Tai paradoksas, kad žmogus sugeba kurti tikrovę, kuri jį patį neigia[61].

Sudaiktinti gali tiek ikiteorinė, tiek ir teorinė sąmonė. Sudėtingas teorines sistemas galima apibūdinti kaip sudaiktinimus, nors, ko gero, jų ištakos glūdi ikiteoriniuose sudaiktinimuose, atsirandančiuose vienoje ar kitoje socialinėje situacijoje. Taigi būtų klaida sudaiktinimo sąvoką tapatinti tik su mentalinėmis intelektualų konstrukcijomis. Sudaiktinti gali eilinio žmogaus sąmonė, o tai iš tikrųjų labai reikšminga praktiniu atžvilgiu. Taip pat būtų klaida manyti, jog sudaiktinimas yra pirminio, nesudaiktinto socialinio pasaulio suvokimo iškreipimas, savo-

tiškas kognityvinis nuopuolis. Priešingai, turimi etnologiniai ir psichologiniai duomenys, atrodo, įrodo ką kita – būtent tai, jog ir filogenetiškai, ir ontogenetiškai pirminis socialinio pasaulio suvokimas yra labai sudaiktintas[62]. Tai reiškia, kad norint suprasti sudaiktinimą *kaip* sąmonės modalumą, reikalingas bent jau sąlygiškas sąmonės *iš*daiktinimas, o tai palyginti vėlyvas ir istorijos, ir asmeninio individo gyvenimo reiškinys.

Tiek visą institucinę tvarką, tiek jos segmentus galima suprasti kaip sudaiktintus. Pavyzdžiui, visą visuomenės tvarką galima suprasti kaip mikrokosmosą, atspindintį visą dievų sukurtą pasaulį. Visa, kas vyksta „apačioje", tėra blyškus to, kas vyksta „viršuje", atspindys[63]. Panašiai galima suprasti ir konkrečias institucijas. Pagrindinis institucijų sudaiktinimo „receptas" – suteikti joms nuo žmogaus veiklos ir signifikacijos nepriklausomą ontologinį statusą.

Konkretūs sudaiktinimai yra tik variacijos šia bendra tema. Pavyzdžiui, vedybas galima sudaiktinti kaip dievų kūrybos aktų mėgdžiojimą, kaip iš visuotinio prigimtinio įstatymo kylantį įpareigojimą, kaip būtiną biologinių ar psichologinių jėgų veikimo padarinį, arba, tiesą sakant, kaip funkcinį socialinės sistemos imperatyvą. Visus šiuos sudaiktinimus sieja tai, kad jie maskuoja nenutrūkstamą žmogaus reprodukciją. Kaip galima lengvai suprasti iš šio pavyzdžio, sudaiktinimas gali būti ir teorinis, ir ikiteorinis. Šitaip mistagogas gali sukurpti labai rafinuotą teoriją, besidriekiančią nuo konkretaus žmogiško įvykio iki tolimiausių dieviškojo kosmoso kampelių, bet neraštingų valstiečių pora gali suvokti santuoką su panašiai sudaiktinančiu drebuliu, keliamu metafizinės baimės. Dėl sudaiktinimo institucijų pasaulis tarsi susilieja su gamtos pasauliu. Jis tampa būtinumu ir likimu, ir čia galima gyventi laimingai arba nelaimingai.

Vaidmenys gali būti sudaiktinami tokiu pat būdu kaip ir institucijos. Taigi ir savimonės dalis, kuri buvo objektyvuota kaip vaidmuo, suvokiama kaip neišvengiamas likimas, už kurį individas gali neprisiimti atsakomybės. Paradigminė šitokio pobūdžio sudaiktinimo formuluotė yra teiginys: „Neturiu galimybės rinktis, aš turiu šitaip elgtis, nes tokia mano padėtis". Turiu elgtis kaip vyras, tėvas, generolas, arkivyskupas, valdybos pirmininkas, gangsteris ar budelis. Tai reiškia, kad vaidmenų sudaiktinimas mažina subjektyvų atstumą, kurį individas gali nustatyti tarp savęs ir savo atliekamo vaidmens. Atstumas, kurį implikuoja bet kokia objektyvacija, žinoma, išlieka, bet atstumas, kurį sukuria deidentifikacija, sumažėja tiek, kad beveik išnyksta. Pagaliau galima sudaiktinti patį tapatumą (jeigu patinka – visą Aš) – tiek savo paties, tiek ir kitų žmonių. Tada individas visiškai susitapatina su socialiai jam priskiriamu tipu. Jis suvokiamas *tik kaip* toks tipas. Šis suvokimas gali būti teigiamai arba neigiamai pabrėžiamas vertybiniu arba emociniu požiūriu. Tapatinimas su „žydu" gali vienodai sudaiktinti antisemitą ir patį žydą, tik pastarasis tokį tapatinimą vertins teigiamai, o pirmasis – neigiamai. Abu sudaiktinimai suteikia ontologinį ir visuomeninį statusą žmogaus sukurtai tipizacijai, kuri, net ir būdama internalizuota, objektyvuoja tik dalį Aš [64]. Pakartosime, kad tokių sudaiktinimų spektras gali būti platus – nuo ikiteorinio lygmens („to, ką visi žino apie žydus") iki sudėtingiausių teorijų, aiškinančių žydiškumą kaip biologinį („žydiškas kraujas"), psichologinį („žydiška siela") arba metafizinį („Izraelio paslaptis") reiškinį.

Analizuoti sudaiktinimą svarbu, nes tai padeda nuolatos koreguoti viso teorinio mąstymo ir, konkrečiau, sociologinio mąstymo polinkius sudaiktinti. Tai ypač svarbu žinojimo sociologijai, nes neleidžia jai nusiristi iki

nedialektinės ryšio tarp žmonių veiksmų ir jų mąstymo sampratos. Istoriškai ir empiriškai taikant žinojimo sociologiją, būtina itin atsižvelgti į socialines sąlygas, skatinančias išdaiktinimą, – pavyzdžiui, į visuotinį institucinių tvarkų žlugimą, kontaktą tarp buvusių izoliuotų visuomenių ir svarbų socialinės marginalizacijos reiškinį[65]. Tačiau šios problemos kur kas platesnės negu dabartiniai mūsų svarstymai.

2. LEGITIMACIJA

a. Simbolinių pasaulių ištakos

Legitimacijos procesas tiksliausiai apibūdinamas kaip „antrinis" prasmės objektyvavimas. Legitimacija kuria naujas prasmes, leidžiančias integruoti tas prasmes, kurios jau suteiktos kitiems instituciniams procesams. Legitimacijos funkcija – padaryti objektyviai suvokiamas ir subjektyviai įtikimas „pirmines" objektyvacijas, kurios jau buvo suinstitucintos[66]. Nors legitimaciją apibrėžiame remdamiesi šia funkcija ir nekreipiame dėmesio į konkrečius motyvus, skatinančius kiekvieną konkretų legitimavimo procesą, turime pridurti, kad tie, kurie imasi legitimuoti, taip pat paprastai turi tikslą „integruoti" viena ar kita forma.

Integracija ir atitinkamai subjektyvaus įtikimumo klausimas yra dviejų lygių. Pirma, institucinės tvarkos visuma turi būti prasminga visiems institucinių procesų dalyviams. Čia įtikimumo klausimas susijęs su subjektyviu pripažinimu, kad tam tikrose situacijose vyraujančius, bet tik iš dalies suinstitucintus individo ir kitų žmonių motyvus pranoksta bendra prasmė – toks yra vado ir žynio, tėvo ir kariuomenės viršininko ar netgi to paties indivi-

do, jeigu šis yra ir tėvas, ir karinis savo sūnaus viršininkas, santykis su pačiu savimi. Taigi tai yra „horizontalus" integracijos ir įtikimumo lygmuo, susiejantis visą institucinę tvarką su keliais individais, kurie dalyvauja šioje tvarkoje atlikdami keletą vaidmenų, arba su keliais daliniais instituciniais procesais, kuriuose bet kada gali dalyvauti individas.

Antra, reikia subjektyviai įprasminti individo gyvenimo visumą, nuoseklius jo perėjimus per įvairias institucinės tvarkos plotmes. Kitaip sakant, individo biografijai – jos nuosekliems ir instituciškai iš anksto nulemtiems tarpsniams – turi būti suteikta prasmė, padaranti visą biografiją subjektyviai reikšmingą. Todėl institucinės tvarkos integracijos ir subjektyvaus įtikimumo „horizontalų" lygmenį turi papildyti „vertikalus" lygmuo, apimantis pavienių individų gyvenimo trukmę.

Kaip teigėme anksčiau, legitimacija nėra būtina pirminės institucionalizacijos metu, kai institucija yra tiesiog faktas, kurio nereikia papildomai remti nei intersubjektyviai, nei asmeniškai: ji yra savaime akivaizdi visiems, kurie su ja susiję. Legitimacijos problema neišvengiamai iškyla tada, kai naujas istorines institucinės tvarkos objektyvacijas reikia perduoti naujai kartai. Kaip matėme, čia paties individo atmintis ir habitualizacija jau nebegali garantuoti, kad institucijos bus savaime akivaizdžios. Istorijos ir biografijos vienybė suardoma. Siekiant ją atkurti ir kartu padaryti suprantamus abu jos aspektus, būtina „paaiškinti" ir pateisinti į akis krintančius institucinės tradicijos elementus. Legitimacija ir yra šis „aiškinimo" ir pateisinimo procesas[67].

Legitimacija „aiškina" institucinę tvarką kognityviai pagrįsdama objektyvuotas jos prasmes. Legitimacija pateisina institucinę tvarką suteikdama normatyvinį pobūdį praktiniams jos imperatyvams. Svarbu suprasti, kad legi-

timacija turi ir kognityvinį, ir normatyvinį aspektus. Kitaip sakant, legitimacijos klausimas nėra vien „vertybių" klausimas. Ji visada implikuoja ir „žinojimą". Pavyzdžiui, giminystės struktūrą legitimuoja ne tik konkrečių jos kraujomaišos tabu etika. Pirmiausia turi būti vaidmenų „žinojimas", kurio pagrindu apibrėžiami ir „teisingi", ir „klaidingi" šioje struktūroje atliekami veiksmai. Tarkime, individas negali tuoktis su savo klano nariu. Bet pirmiausia jis pats turi „žinoti" esąs šito klano narys. Šį „žinojimą" jis įgyja per tradiciją, kuri „aiškina", kokie yra klanai apskritai ir koks yra būtent jo klanas. Tokie „aiškinimai" (jie paprastai sudaro konkrečios bendrijos „istoriją" ir „sociologiją", o kraujomaišos tabu atveju turbūt ir „antropologiją") yra tiek legitimacijos priemonės, tiek ir etiniai tradicijos elementai. Legitimacija ne tik pasako individui, kodėl jis *turi* atlikti šitą, o ne kitą veiksmą; ji taip pat pasako jam, kodėl daiktai *yra* tokie, kokie jie yra. Kitaip sakant, legitimuojant institucijas, pirma būna „žinojimas", po to „vertybės".

Analitiškai įmanoma atskirti įvairius legitimacijos lygius (žinoma, empiriškai šie lygiai susipina). Legitimacija prasideda iš karto, kai tik pradedama perduoti žmogaus patirtį lingvistinių objektyvacijų sistema. Pavyzdžiui, giminystės žodyno perdavimas *ipso facto* legitimuoja giminystės struktūrą. Pamatiniai legitimuojantys aiškinimai yra, taip sakant, įtvirtinti žodyne. Tad vaikas sužino, kad kitas vaikas yra jo „pusbrolis". Tai informacija, kuri tučtuojau ir savaime legitimuoja šio vaiko elgesį su „pusbroliais". Šio elgesio išmokstama kartu su įvardijimu. Šiai pirminei legitimacijai priskirtini visi paprasti tradiciniai teiginiai. „Taip jau yra" – tai ankstyviausi ir apskritai veiksmingi atsakymai į vaiko klausimus „Kodėl?" Žinoma, šis legitimacijos lygmuo yra ikiteorinis. Bet tai savaime akivaizdaus „žinojimo", kuriuo privalo remtis visos

vėlesnės teorijos, pagrindas – ir priešingai, pagrindas, kurį privalo įgyti visos teorijos, kad būtų įtrauktos į tradiciją.

Antrasis legitimacijos lygmuo apima rudimentinius teorinius teiginius. Čia galima rasti įvairių aiškinimo schemų, susiejančių objektyvius prasmės darinius. Šitos schemos yra labai pragmatiškos, tiesiogiai susijusios su konkrečiais veiksmais. Šios legitimacijos pavyzdžiai – patarlės, moralinės maksimos ir išmintingi posakiai, legendos ir pasakos, kurios dažnai perduodamos poetinėmis formomis. Šitaip vaikas išmoksta tokių posakių: „Kas vagia iš savo pusbrolio, tam išauga karpos ant rankų" arba „Eik, kai šaukia tavo žmona, tačiau *bėk*, kai tave kviečia pusbrolis". Jį gali įkvėpti „Daina apie ištikimus pusbrolius, kurie kartu eidavo į medžioklę" ir mirtinai išgąsdinti „Laidotuvių giesmė dviem pusbroliams, kurie sanguliavo".

Trečiasis legitimacijos lygmuo – tai išbaigtos teorijos, kurių pagrindu institucinis sektorius legitimuojamas diferencijuotos žinojimo sistemos požiūriu. Tokios legitimacijos sukuria gan plačias atskaitos sistemas atitinkamiems suinstitucinto elgesio sektoriams. Kadangi šios legitimacijos sudėtingos ir diferencijuotos, jos dažnai perleidžiamos specialiam personalui, kuris perduoda jas pasitelkdamas formalizuotas iniciacijos procedūras. Tad gali būti išplėtota ekonominė „pusbrolystės" teorija, apibrėžianti tokios giminystės teises, įpareigojimus ir standartines jos funkcionavimo procedūras. Ši tradicinė išmintis priklauso klano seniams, o atitenka jiems galbūt tada, kai jie patys tampa nebenaudingi ekonominiu požiūriu. Seniai supažindina jaunimą su šiomis aukštesnėmis teorijomis ritalų, skirtų lytiniam subrendimui pažymėti, metu ir tampa ekspertais, kai iškyla šių žinių taikymo problemos. Jeigu darome prielaidą, jog seniams neskiriami jokie kiti uždaviniai, tai tikėtina, kad jie patys sau suregs konkrečias ekonomines teorijas, net jeigu nekils žinių tai-

kymo problemų, arba, tiksliau kalbant, jie sugalvos tokių problemų kurdami teorijas. Kitaip sakant, plėtojantis specializuotoms legitimacijos teorijoms ir jas kontroliuojant šios srities profesionalams, legitimacija pradeda pranokti praktinį jos taikymą ir tampa „grynąja teorija". Žengus šį žingsnį, legitimacijos sritis pradeda įgyti tam tikrą autonomiją legitimuotų institucijų atžvilgiu ir galų gale pati gali generuoti savus institucinius procesus[68]. Kalbant apie mūsų pavyzdį, „pusbrolystės mokslas" gali pradėti gyvuoti visiškai nepriklausomai nuo grynai „neprofesionalių" pusbrolių veiklos, o „mokslininkų" korpusas gali inicijuoti savus institucinius procesus, iškylančius virš tų institucijų ir nukreiptus prieš tas institucijas, kurias šis „mokslas"iš pradžių turėjo legitimuoti. Galime įsivaizduoti ironišką šios raidos kulminaciją, kada žodis „pusbrolis" taikomas ne su giminyste susijusiam vaidmeniui, o asmeniui, turinčiam tam tikrą rangą „pusbrolystės" specialistų hierarchijoje.

Simboliniai pasauliai – tai ketvirtasis legitimacijos lygmuo. Tai teorinės tradicijos dariniai, integruojantys skirtingas prasmės sritis ir sutelkiantys institucinę tvarką į simbolinę visumą (terminą „simbolinė" vartojame anksčiau apibrėžta reikšme)[69]. Pakartokime: simboliniai procesai – tai signifikacijos procesai, susiję ne su kasdienio patyrimo, o su kitokiomis realijomis. Lengva suprasti, kaip simbolinė sritis susijusi su plačiausiu legitimacijos lygmeniu. Kartą ir visam laikui pranokstama praktinio taikymo sritis. Dabar legitimacija vyksta per simbolines visumas, kurių apskritai neįmanoma suvokti kasdieniame gyvenime – žinoma, išskyrus „teorinę patirtį", jeigu apie ją galima kalbėti (griežtai kalbant, tai klaidingas pavadinimas, o jeigu jį reikia vartoti – tai tik euristiškai). Šis legitimacijos lygmuo nuo ankstesniojo taip pat skiriasi prasmingos integracijos mastu. Jau ankstesniame lygme-

nyje galima rasti didelę ribotų prasmės sričių ir atskirų suinstitucinto elgesio procesų integraciją. Tačiau dabar *visi* institucinės tvarkos sektoriai yra integruoti į viską apimančią atskaitos sistemą, kuri sudaro pasaulį tiesiogine šio žodžio prasme, nes dabar galima įsivaizduoti, jog *visas* žmogaus patyrimas įgyjamas *per ją*.

Simbolinis pasaulis suprantamas kaip *visų* socialiai objektyvuotų ir subjektyviai realių prasmių matrica; visa istorinė visuomenė ir visa individo biografija traktuojamos kaip įvykiai, vykstantys *šiame* pasaulyje. Ypač svarbu tai, kad simbolinis pasaulis taip pat aprėpia ir ribines individo gyvenimo situacijas („ribinės" reiškia tai, kad jos nėra įtrauktos į kasdienio visuomenės egzistavimo tikrovę)[70]. Tokios situacijos patiriamos sapnuose ir fantazijose kaip prasmės sritys, atsietos nuo kasdienio gyvenimo ir įgijusios joms būdingą savitą tikrumą. Simboliniame pasaulyje šios atsietos tikrovės sritys integruotos į prasmingą visumą, kuri jas „paaiškina", o galbūt net pateisina (pavyzdžiui, sapnus galima „paaiškinti" remiantis psichologine teorija, juos galima „paaiškinti" *ir* pateisinti taikant metempsichozės teoriją, o abi teorijos bus pagrįstos daug platesniu pasauliu – tarkime, „moksliniu", kuris priešinamas „metafiziniam"). Simbolinis pasaulis, žinoma, konstruojamas pasitelkus socialines objektyvacijas. Tačiau jo sugebėjimas suteikti prasmę toli pranoksta socialinio gyvenimo sritį, tad net ir turintis pačią menkiausią patirtį individas gali „lokalizuoti" save šiame simboliniame pasaulyje.

Šiame legitimacijos lygmenyje refleksinė pavienių institucinių procesų integracija tampa visiška. Sukuriamas visas pasaulis. Visos siauresnės legitimuojančios teorijos traktuojamos kaip ypatingos reiškinių matymo perspektyvos, o patys reiškiniai – kaip šio pasaulio aspektai. Instituciniai vaidmenys tampa būdu dalyvauti pasaulyje, ku-

ris transcenduoja *ir* apima institucinę tvarką. Kalbant apie ankstesnį mūsų pavyzdį, „pusbrolystės mokslas" tėra daug platesnės teorinės visumos dalis. Ši visuma beveik neabejojamai apima ir bendrąją kosmoso, ir bendrąją žmogaus teoriją. Tad galutinai legitimuoti „teisingus" veiksmus giminystės struktūroje reiškia juos „lokalizuoti" kosmologinėje ir antropologinėje atskaitos sistemoje. Pavyzdžiui, kraujomaiša bus galutinai pasmerkta tada, kai ji bus suprantama kaip nusikaltimas dieviškai kosmoso tvarkai ir dievų sukurtai žmogaus prigimčiai. Tą patį galima pasakyti apie netinkamą ekonominį elgesį ar bet kurį kitą institucinių normų pažeidimą. Tokios galutinės legitimacijos ribos iš principo sutampa su teorinėmis ambicijomis ir išradingumu tų, kurie atlieka legitimaciją ir kuriems oficialiai pavesta apibrėžinėti tikrovę. Žinoma, praktiškai konkrečių institucinės tvarkos segmentų vieta kosminiame kontekste nėra nustatoma vienodai tiksliai. Be to, šiuos skirtumus gali lemti tiek konkrečios praktinės problemos, dėl kurių atsiklausiama tų, kurie atlieka legitimaciją, tiek ir autonomiška kosmologijos ekspertų teorinės vaizduotės raida.

Simbolinių pasaulių kristalizavimasis vainikuoja anksčiau aptartus žinojimo objektyvacijos, sedimentacijos ir akumuliacijos procesus. Tai reiškia, kad simboliniai pasauliai yra socialiniai kūriniai, turintys istoriją. Norint suprasti jų prasmę, reikia suprasti jų sukūrimo istoriją. Tai yra juo svarbiau, kad šie žmogaus sąmonės kūriniai dėl pačios savo prigimties pasirodo esą plačiai paplitusios ir neišvengiamos visumos.

Dabar galime toliau tyrinėti, kokiu būdu simboliniai pasauliai legitimuoja individo biografiją ir institucinę tvarką. Abiem atvejais jie veikia iš esmės taip pat. Tai yra nominio, arba tvarkomojo, pobūdžio veikimas[71].

Simbolinis pasaulis nustato asmeninės patirties suvokimo tvarką. Išgyvenimai, susiję su skirtingomis tikrovės sritimis, integruojami įtraukiant juos į tą patį viską apimantį prasmės pasaulį. Pavyzdžiui, simbolinis pasaulis nustato sapnų reikšmę kasdienio gyvenimo tikrovėje, kiekvieną kartą vėl iš naujo patvirtindamas aukščiausią jos statusą ir sušvelnindamas šoką, kuris ištinka pereinant iš vienos tikrovės į kitą[72]. Taigi prasmės sritys, kurios priešingu atveju taip ir būtų nesuprantami anklavai kasdienio gyvenimo tikrovėje, surikiuojamos pagal tikrovių hierarchiją ir *ipso facto* tampa suprantamos ir ne tokios gąsdinančios. Šis ribinių situacijų tikrovės integravimas į aukščiausią kasdienio gyvenimo tikrovę yra labai svarbus, nes šios situacijos kelia rimčiausią grėsmę rutiniškam ir savaime suprantamam tikrovės egzistavimui. Jeigu šį egzistavimą įsivaizduotume kaip „dieninę" žmogaus gyvenimo pusę, tai ribinės situacijos yra „naktinė" pusė, kuri grėsmingai tyko kasdienės sąmonės periferijoje. Kaip tik todėl, kad „naktinė" pusė pati yra savaip tikroviška, gana dažnai lemianti bloga, ji nuolatos kelia grėsmę savaime suprantamai, proziškai, „blaiviai" gyvenimo visuomenėje tikrovei. Mąstymas nuolatos įtikinėja save („beprotiškas" mąstymas par excellence), kad galbūt šviesioji kasdienio gyvenimo tikrovė tėra iliuzija, kurią kiekvieną akimirką gali praryti baisūs kitos, naktinės, tikrovės košmarai. Tokias beprotiškas ir siaubingas mintis galima suvaldyti visas įsivaizduojamas tikroves surikiuojant tame pačiame simboliniame pasaulyje, kuris aprėpia kasdienio gyvenimo tikrovę, t.y. surikiuojant jas taip, kad kasdienio gyvenimo tikrovė išliktų aukščiausia, galutine (jeigu norite – „pačia realiausia") tikrove.

Šią nominę simbolinio pasaulio funkciją individualios patirties atžvilgiu galima gana paprastai apibūdinti – pasakyti, kad šis pasaulis individo gyvenime „viską sustato

į savo vietas". Negana to, kai tik atitrūkstama nuo jo suvokimo (t.y. kai atsiduriama ribinėse gyvenimo situacijose), simbolinis pasaulis leidžia „sugrįžti į tikrovę", būtent į kasdienio gyvenimo tikrovę. Kadangi ji, žinoma, yra ta sritis, kuriai priklauso visos institucinio elgesio formos ir vaidmenys, tai simbolinis pasaulis garantuoja galutinį institucinės tvarkos legitimavimą ir suteikia jai pirmumą žmogaus patyrimo hierarchijoje.

Simbolinis pasaulis ne tik garantuoja lemtingai svarbų ribinių tikrovių integravimą, bet ir maksimaliai integruoja prieštaringas prasmes, iškylančias visuomenės *kasdieniame gyvenime*. Matėme, kaip vyksta įvairių suinstitucinto elgesio sektorių tiek ikiteorinis, tiek ir teorinis prasminis refleksinis integravimas. Tokia prasminga integracija iš anksto nesuponuoja, kad *ab initio* susikurs simbolinis pasaulis. Integracija gali vykti ir be simbolinių procesų, nes ji gali vykti kasdienės patirties tikrovės pagrindu. Tačiau jeigu simbolinis pasaulis jau sukurtas, tai įvairius kasdienio gyvenimo sektorius galima integruoti tiesiogiai juo remiantis. Pavyzdžiui, prasminį prieštaravimą, kuris atsiranda vaidinant pusbrolio vaidmenį ir žemvaldžio vaidmenį, *galima* pašalinti ir nesiremiant bendrąja mitologija. Bet jeigu bendroji mitologinė *Weltanschauung* tam tikroje visuomenėje yra veiksminga, ją galima tiesiogiai taikyti norint įveikti prieštaravimą kasdieniame gyvenime. Tad pusbrolio išvarymas iš žemės sklypo gali reikšti ne tik blogą ekonomiką ar blogą moralę (neigiamos sankcijos, kurių nereikia išplėtoti iki kosminio matmens), bet tai galima suprasti ir kaip Dievo nustatytos pasaulio tvarkos pažeidimą. Šitokiu būdu simbolinis pasaulis tvarko ir kartu legitimuoja kasdienius vaidmenis, prioritetus ir vykstančias procedūras perkeldamas juos į *sub specie universi* perspektyvą, t.y. į plačiausios, kokią tik galima įsivaizduoti, atskaitos sistemos kontekstą. Tokia-

me kontekste net banaliausiems kasdienio gyvenimo reikalams galima suteikti didelę prasmę. Nesunku suprasti, kad ši procedūra stipriai legitimuoja ir institucinę tvarką kaip visumą, ir atskirus jos aspektus.

Simbolinis pasaulis taip pat leidžia surikiuoti įvairius biografijos tarpsnius. Primityviose visuomenėse šią nominę funkciją iš pradžių įkūnijo perėjimo iš vieno tarpsnio į kitą apeigos. Kiekvienas individualios biografijos tarpsnis simbolizuojamas remiantis žmogiškų prasmių visuma. Vaikystė, paauglystė, branda – visi šie biografijos tarpsniai legitimuojami kaip būties simboliniame pasaulyje modusai (dažniausiai kaip konkretūs būdai susisieti su dievų pasauliu). Nėra reikalo išsamiai aiškinti akivaizdaus dalyko, kad toks simbolizavimas žadina saugumo ir bendrumo jausmus. Tačiau klystume, jeigu taip manytume tik apie primityvias visuomenes. Tą pačią funkciją gali atlikti ir šiuolaikinė psichologinė asmenybės raidos teorija. Abiem atvejais individas perėjimą iš vieno biografijos tarpsnio į kitą gali traktuoti kaip „daiktų prigimtyje" arba jo paties „prigimtyje" glūdinčio raidos nuoseklumo pakartojimą. Būtent jis dar kartą gali įsitikinti, kad gyvena „teisingai". Taigi jo gyvenimo „teisingumas" legitimuojamas pačiu didžiausiu bendrumu. Žvelgdamas į praėjusį savo gyvenimą, individas šiuo požiūriu įprasmina savo biografiją. Numatydamas savo ateitį, jis gali suvokti savo biografiją kaip besiskleidžiančią pasaulyje, kurio galutinės koordinatės yra žinomos.

Ta pati legitimacijos funkcija susijusi su individo subjektyvaus tapatumo „teisingumu". Pati socializacijos prigimtis lemia, kad subjektyvus tapatumas yra trapus dalykas[73]. Jis priklauso nuo individo santykių su jam reikšmingais kitais. Šie santykiai gali keistis arba išnykti. Šio tapatumo trapumą dar labiau sustiprina savęs suvokimas anksčiau minėtose ribinėse situacijose. „Sveikas" sa-

vęs suvokimas reiškia, kad individas mano turįs aiškų, stabilų ir socialiai pripažintą tapatumą. Šiam suvokimui, net jeigu jis išlieka palyginti nuoseklus kasdieniuose socialiniuose santykiuose, nuolatos kelia grėsmę „siurrealistinės" sapnų ir fantazijų metamorfozės. Tapatumas galiausiai legitimuojamas tada, kai jis perkeliamas į simbolinio pasaulio kontekstą. Mitologiškai kalbant, „tikrąjį" vardą individui suteikia dievas. Todėl individas gali „žinoti, kas jis yra" todėl, kad jo tapatumas įsišaknijęs kosminėje tikrovėje, kuri apsaugota tiek nuo socializacijos atsitiktinumų, tiek ir nuo nepalankių jo Aš transformacijų, skatinamų ribinės patirties. Net jeigu jo kaimynai nežino, kas jis, ir net jeigu jis pats tai pamirštų naktinio košmaro kančiose, jis gali vėl įtikinti save, kad jo „tikrasis Aš" yra visiškai reali esybė, egzistuojanti visiškai realiame pasaulyje. Žino dievai – arba psichiatrija, arba partija. Kitaip sakant, savo tapatumo *realissimum* nėra reikalo legitimuoti tuo pagrindu, kad individas visą laiką pažįsta save; legitimacijai pakanka to, kad tapatumą *įmanoma pažinti*. Kadangi tapatumas, kurį pažįsta, arba gali pažinti, dievai, psichiatrija ar partija, kartu yra tapatumas, kuriam suteikiamas aukščiausios tikrovės statusas, tai legitimacija integruoja visas įmanomas tapatumo transformacijas ir tapatumą, kurio tikroviškumo pagrindas – kasdienis visuomenės gyvenimas. Maža to, simbolinis pasaulis nustato hierarchiją nuo „tikriausių" iki greičiausiai praeinančių savojo tapatumo suvokimų. Tai reiškia, kad individas gali gyventi visuomenėje būdamas šiek tiek tikras, jog jis *iš tikrųjų* yra tas, kuo mano esąs, kai vaidina dienos šviesoje ir reikšmingų kitų akyse savo įprastus socialinius vaidmenis.

Strateginė legitimuojanti simbolinių pasaulių funkcija individualios biografijos atžvilgiu yra mirties „lokalizavimas". Kitų mirties suvokimas ir savosios mirties numa-

tymas sukuria individui ribinę situaciją par excellence[74]. Nėra reikalo išsamiai aiškinti, kad mirtis taip pat kelia labiausiai bauginančią grėsmę savaime suprantamoms kasdienio gyvenimo realijoms. Todėl svarbiausias dalykas bet kuriai institucinei tvarkai yra integruoti mirtį į aukščiausią socialinio egzistavimo tikrovę. Vadinasi, šis mirties legitimavimas yra vienas iš svarbiausių simbolinių pasaulių laimėjimų. Ar tai daroma griebiantis mitologinių, religinių arba metafizinių tikrovės interpretacijų, ar ne, – šis klausimas čia nėra esminis. Pavyzdžiui, šių dienų ateistas, kuris įprasmina mirtį remdamasis pažangios evoliucijos ar revoliucinės istorijos *Weltanschauung*, daro tą patį integruodamas mirtį į visą tikrovę aprėpiantį simbolinį pasaulį. Visos mirties legitimacijos turi atlikti tą patį uždavinį – jos turi padėti individui toliau gyventi visuomenėje po jam reikšmingų kitų mirties ir bent jau pakankamai sušvelninti siaubą, apėmusį jį laukiant savo mirties, kad tas siaubas neparalyžiuotų jo įprastų kasdienio gyvenimo veiksmų. Lengva suprasti, kad tokia legitimacija sunkiai įgyvendinama, jeigu mirties reiškinys nėra pakankamai integruotas į simbolinį pasaulį. Tokiu atveju ši legitimacija individui pateikia receptą, kaip „deramai numirti". Geriausiu atveju šis receptas individui atrodys įtikinamas, kai priartės jo paties mirtis, ir iš tiesų padės jam „deramai numirti".

Būtent per mirties legitimaciją aiškiausiai reiškiasi transcenduojanti simbolinių pasaulių galia ir atsiskleidžia pamatinis aukščiausios kasdienio gyvenimo tikrovės galutinėms legitimacijoms būdingas sugebėjimas švelninti siaubą. Socialinių kasdienio gyvenimo objektyvacijų viršenybė gali išlikti subjektyviai įtikima tik tuo atveju, jeigu kasdienis gyvenimas nuolatos saugomas nuo siaubo. Prasmės požiūriu institucinė tvarka yra tarsi skydas nuo siaubo. Todėl būti anomiškam reiškia neturėti šio skydo

ir vienišam sutikti siaubo antpuolį. Nors siaubą būti vienišam turbūt lemia jau konstitucinis žmogaus socialumas, prasmės požiūriu šis siaubas reiškiasi žmogaus nesugebėjimu toliau prasmingai egzistuoti būnant izoliuotam nuo nominių visuomenės konstrukcijų. Simbolinis pasaulis saugo individą nuo didžiausio siaubo visiškai legitimuodamas apsaugines institucinės tvarkos struktūras[75].

Beveik visiškai tą patį galima pasakyti apie socialinę (palyginti su tik ką aptarta individualia) simbolinių pasaulių reikšmę. Jie yra apsauginiai skliautai, gaubiantys institucinę tvarką ir individo biografiją. Jie taip pat atriboja socialinę tikrovę, t.y. apibrėžia, kas svarbu socialinės sąveikos požiūriu. Vienas iš ypatingų tokio pobūdžio apibrėžimų, prie kurio kartais priartėjama primityviose visuomenėse, nurodo, kad *viskas* yra socialinė tikrovė; net neorganinė materija aiškinama socialinėmis sąvokomis. Siauresnis ir įprastesnis apibrėžimas apima tik organinį arba gyvūnų pasaulius. Simbolinis pasaulis suskirsto įvairius reiškinius į būties hierarchijos rangus apibrėždamas šioje hierarchijoje socialumo sritį[76]. Nėra reikalo sakyti, kad įvairiems žmonių tipams taip pat nurodoma vieta būties hierarchijoje, ir dažnai atsitinka, kad plačios tokiems tipams priklausančių žmonių grupės (kartais *visi*, nepriklausantys konkrečiai bendrijai) apibrėžiamos kaip nežmogiškos arba ne visai žmogiškos. Paprastai tai išreiškiama lingvistiškai (ypatingu atveju bendrijos vardas bus tapatus „žmogaus" sąvokai). Tai nėra retas dalykas net civilizuotose visuomenėse. Pavyzdžiui, simbolinis tradicinės Indijos pasaulis tiems, kurie nepriklausė jokiai kastai, suteikė tokį statusą, kuris buvo artimesnis gyvūnų, o ne žmogiškam aukštesniųjų kastų statusui (tai galiausiai legitimavo *karmos-samsaros* teorija, kuri buvo taikoma *visoms* būtybėms – žmonėms ir nežmonėms). O ispanų užkariavimų Amerikoje laikais ispanai galėjo manyti, kad

indėnai priklauso kitai žmonių rūšiai (tai legitimavo, nors ir ne taip visapusiškai, teorija, „įrodinėjusi", jog indėnai negalėjo kilti iš Adomo ir Ievos).

Simbolinis pasaulis rikiuoja taip pat ir istoriją. Jis visus kolektyvinius įvykius susieja į rišlią visumą, apimančią praeitį, dabartį ir ateitį. Vertinant praeities aspektu, jis sukuria „atmintį", kuri sutelkia visus toje bendrijoje socializuotus individus[77]. Vertinant ateities aspektu, jis sukuria bendrą atskaitos sistemą, kad individai galėtų projektuoti savo veiksmus. Taigi simbolinis pasaulis susieja žmones su jų pirmtakais ir įpėdiniais – sukuria prasmingą visumą[78], kuri padeda transcenduoti individualaus egzistavimo baigtinumą ir įprasminti individo mirtį. Tada visi visuomenės nariai gali traktuoti save kaip *priklausančius* prasmingam pasauliui, kuris buvo iki jiems gimstant ir bus po jų mirties. Empirinė bendruomenė perkeliama į kosminį planą ir tampa didingai nepriklausoma nuo individualios egzistencijos netikėtumų[79].

Kaip jau matėme, simbolinis pasaulis nuodugniai integruoja *visus* pavienius institucinius procesus. Visa visuomenė dabar tampa prasminga. Konkrečios institucijos ir vaidmenys legitimuojami įtraukiant juos į visapusiškai prasmingą pasaulį. Pavyzdžiui, politinė tvarka legitimuojama remiantis kosmine valdžios ir teisingumo tvarka, o politiniai vaidmenys legitimuojami kaip šių kosminių principų reprezentacijos. Dieviškos kilmės karaliaus valdžios institucija archajiškose civilizacijose – puikus pavyzdys, kaip veikia tokio pobūdžio ypatinga legitimacija. Tačiau svarbu suprasti, kad institucinei tvarkai, kaip ir individualios biografijos nuoseklumui, nuolatos kelia grėsmę realijos, kurios yra beprasmės šios tvarkos *požiūriu*. Legitimuojant institucinę tvarką, nuolatos kyla būtinybė pažaboti chaosą. *Visa* socialinė tikrovė yra nesaugi. *Visos* visuomenės yra konstruojamos chaoso akivaizdoje. Nuo-

latinė anomijos siaubo galimybė tampa tikrove, kai tik iškyla grėsmė legitimacijoms, slepiančioms tą nesaugumą, arba jos žlunga. Baimė, kylanti po karaliaus mirties, ypač jeigu jo mirtis buvo staigi ir smurtinė, išreiškia šitą siaubą. Karaliaus mirtis tokiomis aplinkybėmis užgožia gailesčio ar pragmatinių politinių interesų sukeliamus jausmus ir leidžia sąmoningai pajusti chaoso keliamo siaubo artumą. Gyventojų reakcija į prezidento Kennedy'o nužudymą yra ryškus šito pavyzdys. Nesunku suprasti, kodėl, nutikus tokiems įvykiams, reikia tuojau pat iš naujo iškilmingai patvirtinti, jog saugantys simboliai ir toliau yra tikri.

Simbolinių pasaulių ištakos glūdi žmogaus konstitucijoje. Jeigu visuomenėje žmogus yra pasaulio konstruktorius, tai šitai įmanoma dėl jam konstituciškai būdingo atvirumo pasauliui, o šis atvirumas jau reiškia konfliktą tarp tvarkos ir chaoso. Žmogaus egzistavimas *ab initio* yra nuolatinė eksternalizacija. Eksternalizuodamas save, žmogus konstruoja pasaulį, *kuriame* eksternalizuoja save. Vykstant eksternalizacijai, jis projektuoja savo prasmes į tikrovę. Simboliniai pasauliai, skelbiantys, kad *visa* tikrovė yra žmogui prasminga, ir raginantys *visą* kosmosą liudyti žmogaus egzistavimo vertę, yra tolimiausi šio projektavimo horizontai[80].

b. Konceptualiniai pasaulio palaikymo mechanizmai

Simbolinis pasaulis, traktuojamas kaip pažintinis konstruktas, yra teorinis. Jis kyla iš subjektyvaus mąstymo proceso, kuris vėliau socialiai objektyvuojamas ir leidžia nustatyti aiškius ryšius tarp reikšmingų temų, kurių ištakos glūdi keliose institucijose. Šiuo požiūriu teorinis simbolinių pasaulių pobūdis nekelia jokių abejonių, kad ir

koks nesistemiškas ar nelogiškas toks pasaulis atrodytų „negeraniorškai nusiteikusiam" pašaliečiui. Tačiau simboliniame pasaulyje galima paprasčiausiai gyventi, ir paprastai taip gyvenama. Nors simbolinio pasaulio sukūrimas suponuoja kieno nors teorinę refleksiją (kieno nors, kam pasaulis arba, konkrečiau, institucinė tvarka pasirodė problemiški), kiekvienas gali „gyventi" šiame pasaulyje laikydamas jį savaime suprantamu. Jeigu visa institucinė tvarka turi būti savaime suprantama kaip prasminga visuma, tai ją būtina legitimuoti „įkurdinant" simboliniame pasaulyje. Bet, kitoms sąlygoms esant vienodoms, šio pasaulio toliau nereikia legitimuoti. Pirmiausia problemiškas pasirodė esąs ne simbolinis pasaulis, o institucinė tvarka. Vadinasi, teorija buvo skirta jai. Pavyzdžiui, grįžkime prie ankstesnio atvejo, susijusio su giminystės legitimavimu. Kai pusbrolystės institucija buvo „patalpinta" mitologinių pusbrolių kosmose, ji nebebuvo daugiau paprastas socialinis faktas, neturintis jokios „papildomos" reikšmės. Tačiau galima tikėti mitologija naiviai, be *jos* teorinio apmąstymo.

Tik tada, kai simbolinis pasaulis objektyvuotas kaip „pirmasis" teorinio mąstymo produktas, atsiranda galimybė sistemiškai apmąstyti šio pasaulio prigimtį. Kadangi simbolinis pasaulis legitimuoja institucinę tvarką pačiu bendriausiu mastu, teorinį simbolinio pasaulio apmąstymą galima apibūdinti, taip sakant, kaip išvestinę legitimaciją. Savo ruožtu visas legitimacijas – nuo paprasčiausių ikiteorinių atskirų suinstitucintų prasmių legitimacijų iki kosminių simbolinių pasaulių įtvirtinimų – galima apibūdinti kaip pasaulio palaikymo mechanizmus. Kaip greitai pamatysime, tam iš pat pradžių reikia didelio konceptualinio rafinuotumo.

Aišku, konkrečiais atvejais sunku griežtai atskirti tai, kas „naivu", ir tai, kas „rafinuota". Tačiau net ir tokiais

atvejais analitiškai tai skirti naudinga, nes atkreipiamas dėmesys į klausimą, kokiu mastu simbolinis pasaulis laikomas savaime suprantamu. Žinoma, šiuo atžvilgiu analitinė problema panaši į tą, kurią jau gvildenome aptardami legitimaciją. Simbolinių pasaulių, kaip ir institucijų, legitimavimo lygis būna įvairus, tik pirmuoju atveju negalima nusileisti prie ikiteorinio lygmens dėl visai aiškios priežasties – kadangi pats simbolinis pasaulis yra teorinis reiškinys ir toks yra net kai juo naviai tikima.

Kaip ir dėl institucijų, kyla klausimas, kokiomis sąlygomis tampa būtina legitimuoti simbolinius pasaulius taikant specifinius konceptualinius pasaulio palaikymo mechanizmus. Ir šiuo atveju atsakymas yra panašus. Specifinės pasaulio palaikymo procedūros būna būtinos tada, kai simbolinis pasaulis tampa *problema*. Kol taip nėra, simbolinis pasaulis palaiko pats save, būtent legitimuoja save vien todėl, kad objektyviai egzistuoja konkrečioje visuomenėje. Jeigu įsivaizduotume visuomenę, kurioje tai būtų įmanoma, tai tokia visuomenė būtų harmoninga, uždara, tobulai funkcionuojanti „sistema". Iš tikrųjų tokios visuomenės nėra. Dėl įtampos, kuri neišvengiama institucionalizacijos procese, taip pat dėl paties fakto, kad visi socialiniai reiškiniai yra istoriškai žmogaus sukurti *konstruktai*, jokia visuomenė ir, vadinasi, *a fortiori* joks simbolinis pasaulis nėra visiškai savaime supantami. Kiekvienas simbolinis pasaulis iš pat pradžių būna problemiškas. Tad klausimas toks: *kokiu mastu* jis tapo problemiškas?

Esminė problema, panaši į tą, kurią mes svarstėme aptardami tradiciją apskritai, iškyla nagrinėjant simbolinio pasaulio perdavimo iš vienos kartos į kitą procesą. Socializacija niekada nebūna visiškai sėkminga. Vieni individai „apsigyvena" perduotame pasaulyje tvirčiau negu kiti. Net daugiau ar mažiau pripažinti „gyventojai" visada suvokia pasaulį individualiai ir savitai. Kaip tik

todėl, kad paties simbolinio pasaulio negalima patirti kasdieniame gyvenime, nes jis dėl pačios savo prigimties transcenduoja šį gyvenimą, neįmanoma tiesiogiai „išmokyti" šio pasaulio prasmės, kaip kad galima mokyti kasdienio gyvenimo prasmių. Atsakyti į vaikų keliamus klausimus apie simbolinį pasaulį kur kas sudėtingiau, negu atsakyti į jų klausimus apie institucines kasdienio gyvenimo realijas. Suaugusiųjų idiosinkrazijos klausimus reikia toliau konceptualiai nagrinėti. Ankstesniame pavyzdyje pusbrolystės prasmę įkūnijo giminaičių vaikai, vaidinantys pusbrolių vaidmenį įprastoje kasdienio gyvenimo tikrovėje. Žmonės pusbroliai yra suvokiami empiriškai. Dievai pusbroliai – deja, ne. Su šia esmine problema susiduria pedagogai, aiškinantys dievų pusbrolystę. *Mutatis mutandis*, tas pat pasakytina apie kitų simbolinių pasaulių perdavimą.

Ši svarbi problema tampa dar sunkesnė, kai „gyventojų" grupės pradeda pripažinti deviantiškas simbolinio pasaulio versijas. Tokiu atveju dėl priežasčių, kurias paaiškina pati objektyvacijos prigimtis, deviantiška versija tampa savarankiška tikrove, kuri, kadangi egzistuoja visuomenėje, meta iššūkį pradiniam simbolinio pasaulio realumo statusui. Grupė, objektyvavusi šią deviantišką tikrovę, tampa alternatyvaus tikrovės apibrėžimo įkūnytoja[81]. Vargu ar būtina plačiau aiškinti, kad tokios eretiškos grupės kelia ne tik teorinę grėsmę simboliniam pasauliui, bet ir praktinę grėsmę institucinei tvarkai, kurią legitimuoja šis simbolinis pasaulis. Šiame kontekste mūsų nedomina represinės priemonės, kurias prieš šias grupes paprastai naudoja „oficialių" tikrovės apibrėžimų sargai. Mums dabar svarbu, kad tokių represijų poreikį reikia legitimuoti, o tai, žinoma, reiškia, jog paleidžiami į darbą įvairūs konceptualiniai mechanizmai, turintys palaikyti „oficialų" pasaulį eretiško iššūkio akivaizdoje.

Istoriškai susiklostė taip, kad dažnai erezijos problema būdavo pirmasis akstinas sistemiškai teoriškai konceptualizuoti simbolinius pasaulius. Krikščioniškos teologinės minties plėtra, kurią skatino eretiški iššūkiai, metami „oficialiajai" tradicijai, duoda puikių istorinių šio proceso pavyzdžių. Kaip ir visokios teorijos kūrimo atveju, vykstant šiam procesui išryškėja naujos teorinės pačios tradicijos implikacijos, o pati tradicija verčiama pakeisti savo pirminę formą ir ji iškyla naujais konceptualiais pavidalais. Pavyzdžiui, pirmuosius Bažnyčios susirinkimus pateikti tikslias kristologines formuluotes skatino ne pati tradicija, o eretiški iššūkiai. Gryninant šias formuluotes, kartu buvo palaikoma ir plėtojama pati tradicija. Šitaip, be kitų inovacijų, atsirado teorinė Švč. Trejybės samprata, kuri ankstyvojoje krikščionių bendruomenėje ne tik buvo nebūtina, o iš tiesų ir visai jos nebuvo. Kitaip sakant, konceptualiniai mechanizmai, konstruojami tam, kad būtų atremtas eretiškų visuomenės grupių metamas iššūkis, ne tik legitimuoja, bet ir keičia simbolinį pasaulį.

Geriausia proga plėtoti pasaulį palaikančią konceptualizaciją susiklosto tada, kai visuomenė susiduria su kita visuomene, turinčia visiškai kitokią istoriją[82]. Problema, kurią kelia toks susidūrimas, paprastai būna sunkesnė negu ta, kurią kelia pačioje visuomenėje kylančios erezijos, nes šiuo atveju atsiranda alternatyvus simbolinis pasaulis su savo „oficialia" tradicija, kurios savaime suprantamas objektyvumas prilygsta savosios tradicijos objektyvumui. Nustatant savojo pasaulio tikroviškumo statusą, daug mažesnis šokas patiriamas tada, kai turima reikalų su deviantų mažumų grupėmis, kurių priešiškumas *ipso facto* apibūdinamas kaip kvailumas ar nedorumas, negu tada, kai susiduriama su kita visuomene, vertinančia mūsų tkrovės apibrėžimus kaip nemokšiškus, beprotiškus ar tiesiog blogus[83]. Viena yra, kai keli individai, net ir su-

sibūrę į mažumos grupę, negali arba nenori paklusti institucinėms pusbrolystės normoms. Visai kas kita susidurti su visa visuomene, kuri niekada negirdėjo apie šias normas, galbūt net neturi žodžio „pusbrolis" ir kuri vis dėlto, atrodo, labai sėkmingai gyvuoja. Kitos visuomenės alternatyvų pasaulį reikia pasitikti su kuo geresniais įrodymais, kad mūsų visuomenė pranašesnė. Ši būtinybė verčia turėti labai rafinuotą konceptualinį mechanizmą.

Alternatyvaus simbolinio pasaulio atsiradimas kelia grėsmę, nes pats jo egzistavimas empiriškai parodo, kad mūsų pasaulis nėra toks jau neišvengiamas. Dabar galima suprasti, kad, šiaip ar taip, įmanoma gyventi šiame pasaulyje be pusbrolystės institucijos. Taip pat galima neigti dievus pusbrolius ar net iš jų tyčiotis, ir joks dangus iš karto neužgrius. Šį sukrečiantį faktą reikia bent jau paaiškinti teoriškai. Žinoma, gali atsitikti ir taip, kad alternatyvus pasaulis turės misionieriško žavesio. Individams ar visuomenės grupėms gali kilti pagunda „emigruoti" iš tradicinio pasaulio arba – o tai dar rimtesnis pavojus – pakeisti seną tvarką įsivaizduojama nauja. Pavyzdžiui, lengva įsivaizduoti, kaip patriarchališkų graikų atkeliavimas turėjo sukrėsti Vidužemio jūros rytinėje pakrantėje tada egzistavusių matriarchalinių visuomenių pasaulį. Graikų pasaulis turėjo atrodyti labai patrauklus šių visuomenių *vyrams*, kuriuos valdė žmonos, mes taip pat žinome, kad Didžioji Motina darė didelį įspūdį patiems graikams. Graikų mitologijoje gausu konceptualinių schemų, kurios pasirodė esą būtinos tokio pobūdžio problemai spręsti.

Svarbu pabrėžti, kad konceptualiniai pasaulio palaikymo mechanizmai, kaip ir visos legitimacijos formos, yra socialinės veiklos produktai ir retai galima juos suprasti nesusiejus su konkrečia bendrijos veikla. Tiksliau

sakant, konkrečių konceptualinių mechanizmų veiksmingumas priklauso nuo galios, kurią turi valdantieji šiuos mechanizmus[84]. Alternatyvių simbolinių pasaulių priešprieša iškelia valdžios problemą: kuris iš prieštaraujančių vienas kitam tikrovės apibrėžimų „laimės" visuomenėje. Dvi priešiškos visuomenės su savo susiduriančiais pasauliais plėtos konceptualinius mechanizmus, turinčius palaikyti kiekvienos iš jų pasaulį. Pašaliečiui gali atrodyti, kad vidinio įtikimumo požiūriu dvi konceptualizacijos formos siūlo menką pasirinkimą. Bet tai, kuri iš jų laimės, daugiau lems valdžia, o ne teorinis išradingumas tų, kurie atlieka legitimaciją. Galima įsivaizduoti, kad vienodai rafinuoti Olimpo ir Chtono mistagogai susitiko ekumeninėms konsultacijoms ir svarstė savo pasaulių teigiamybes *sine ira et studio*, bet labiau tikėtina, jog problema buvo išspręsta kur kas paprastesniu būdu – pasitelkus karinę galią. Kiekvieno dievų susidūrimo istorinę baigtį lemdavo tie, kurie turėjo geresnių ginklų, o ne tie, kurių argumentai būdavo geresni. Žinoma, tą patį galima pasakyti apie pačioje visuomenėje kylančius tokio pobūdžio konfliktus. Kas turėjo didesnę lazdą, tas turėjo daugiau galimybių primesti savuosius tikrovės apibrėžimus. Tokia prielaida galima ramiai vadovautis kalbant apie kiekvieną didesnę bendriją, nors visada gali rastis politiškai nesuinteresuotų teoretikų, kurie įtikinės vieni kitus nesigriebdami šiurkštesnių įtikinimo priemonių.

Konceptualiniai mechanizmai, palaikantys socialinius pasaulius, visada skatina sisteminti kognityvines ir normatyvines legitimacijas, kurios jau egzistavo visuomenėje naivesniu pavidalu ir kristalizavosi į konkrečius simbolinius pasaulius. Kitaip sakant, medžiaga, iš kurios konstruojamos pasaulį palaikančios legitimacijos, dažniausiai yra kelių institucijų legitimacijos, išplėtotos aukštesnio teorinės integracijos lygio pagrindu. Taigi, paprastai būna

ryšys tarp aiškinamųjų ir mokomųjų schemų, kurios veikia kaip žemiausio teorinio lygio legitimacijos, ir įspūdingų intelektualinių konstrukcijų, aiškinančių kosmoso sąrangą. Kaip ir visur, čia ryšys tarp kognityvinės ir normatyvinės konceptualizacijos yra paslankus; normatyvinės konceptualizacijos visada implikuoja tam tikras kognityvines prielaidas. Tačiau atskirti jas analitiškai naudinga, ypač todėl, kad taip atkreipiamas dėmesys, jog šios dvi konceptualinės sritys gali būti diferencijuotos nevienodai.

Būtų akivaizdus absurdas mėginti čia detaliai nagrinėti mums istoriškai žinomus įvairius konceptualinius pasaulio palaikymo mechanizmus[85]. Bet praverstų keletas pastabų apie kai kuriuos į akis krintančius konceptualinių mechanizmų tipus – mitologiją, teologiją, filosofiją ir mokslą. Nesiūlydami jokios evoliucinės tokių tipų schemos, vis dėlto galime drąsiai teigti, kad mitologija yra archajiškiausia pasaulio palaikymo forma, iš tikrųjų tai yra archajiškiausia legitimacijos apskritai forma[86]. Labai tikėtina, kad mitologija yra būtina žmonijos mąstymo raidos pakopa[87]. Šiaip ar taip, seniausia mums žinoma pasaulį palaikančios konceptualizacijos forma yra mitologija. Mūsų tikslui pakanka apibrėžti mitologiją kaip tokią tikrovės sampratą, pasak kurios į kasdienės patirties pasaulį nuolatos prasiskverbia šventosios jėgos[88]. Natūralu, kad tokia samprata pabrėžia stiprų pereinamumą tarp socialinės ir kosminės tvarkos bei atitinkamai – tarp jų legitimacijų[89], o visa tikrovė atrodo tarsi pasiūta iš vieno audinio.

Kaip konceptualinis mechanizmas mitologija labiausiai priartėja prie naiviojo simbolinio pasaulio lygmens – lygmens, kai mažiausiai reikia teoriškai palaikyti pasaulį, o ne vien tiesiog pripažinti jį kaip objektyvią tikrovę. Tai paaiškina įdomų vis pasikartojantį istorijos reiškinį: ne-

suderinamos mitologinės tradicijos egzistuoja viena šalia kitos, nors teoriškai nėra integruotos. Paprastai nesuderinamumas pajuntamas tik *po to*, kai tradicijos jau tapusios problemiškos ir jau yra šiek tiek integruotos. Tokį nesuderinamumą paprastai „atskleidžia" (arba, jei norite, *ex post facto* daro prielaidą apie jo buvimą) tradicijos specialistai, kurie taip pat dažniausiai integruoja atskiras tradicijų temas. Kai tik pajuntamas integracijos poreikis, vėlesnės mitologinės rekonstrukcijos jau gali turėti rafinuotą teorinę išraišką. Pavyzdys galėtų būti ir Homeras.

Mitologija artima naiviajam lygmeniui ir tuo požiūriu, kad nors yra mitologinės tradicijos žinovų, jų žinios nėra labai nutolusios nuo to, ką žino visi. Iniciacija į šių specialistų tvarkomą tradiciją gali būti sunki dėl šalutinių dalykų. Inicijuojami asmenys gali būti tik atrinkti kandidatai, iniciacija gali vykti tik ypatingomis progomis ar ypatingu laiku, gali prireikti sudėtingo ritualinio pasirengimo. Tačiau sunkumų retai būna dėl paties įgyjamo žinojimo ypatybių, nes įgyti tokį žinojimą nėra sunku. Norint apginti monopolistiškas specialistų pretenzijas, būtina instituciškai įtvirtinti, kad jų išmintis būtų neprieinama kitiems bendrijos nariams. Būtent ši išmintis paskelbiama „slapta", o iš esmės egzoteriškas žinojimas instituciškai paverčiamas ezoteršku. Trumpai žvilgtelėję į šių laikų teoretikų būrelių ryšius su visuomene, pamatytume, kad šios senovinės gudrybės ir šiandien toli gražu nėra išnykusios. Vis dėlto yra svarbių sociologinių skirtumų tarp visuomenių, kuriose visos pasaulį palaikančios konceptualizacijos yra mitologinės, ir visuomenių, kuriose jos nėra tokios.

Labiau išplėtotos mitologinės sistemos siekia pašalinti prieštaravimus ir išlaikyti teoriškai integruotą mitologinį pasaulį. Tokios „kanoniškos" mitologijos tarsi pereina į tikras teologines konceptualizacijas. Mums dabar pakan-

ka to, kad teologinį mąstymą galima atskirti nuo mitologinio jo pirmtako tiesiog pagal didesnį jo teorinį sistemiškumą. Teologinės sąvokos labiau nutolusios nuo naiviojo lygmens. Kosmosas vis dar gali būti aiškinamas nurodant šventąsias jėgas ar senosios mitologijos būtybes, bet šios šventosios esybės yra labiau nutolintos. Mitologinis mąstymas grindžiamas tęstinumu tarp žmonių pasaulio ir dievų pasaulio. Teologinis mąstymas yra tarpininkas tarp šių dviejų pasaulių būtent todėl, kad jų pirminis tęstinumas dabar atrodo nutrūkęs. Nuo mitologijos perėjus prie teologijos, atrodo, kad šventosios jėgos nėra pernelyg įsiskverbusios į kasdienį gyvenimą. Todėl teologinis žinojimas labiau atitrūksta nuo bendrojo visuomenės žinojimo bagažo, o įgyti jį darosi sunkiau dėl *esminių* priežasčių. Net ten, kur teologinis žinojimas nėra sąmoningai suinstitucintas kaip ezoterinis, jis išlieka „slaptas", nes nesuprantamas plačiosioms masėms. Kitas padarinys būtų tai, kad plačiosioms masėms gali beveik nedaryti įtakos subtilios pasaulį palaikančios teorijos, kurias sugalvojo teologijos specialistai. Istorijoje dažnai būna taip, kad naivi masių mitologija ir rafinuota teoretikų elito teologija koegzistuoja ir *abi* palaiko tą patį simbolinį pasaulį. Tik turėdami omenyje šį reiškinį, galime, pavyzdžiui, Tolimųjų Rytų visuomenes vadinti „budistinėmis" arba viduramžių visuomenę – „krikščioniška".

Teologija yra paradigma vėlesniems filosofiniams ir moksliniams kosmoso konceptualizavimams. Nors teologija savo religiniu tikrovės apibrėžimų turiniu gali būti artimesnė mitologijai, savo vieta visuomenėje ji yra artimesnė vėlesnėms sekuliarizuotoms konceptualizacijoms. Kitaip negu mitologija, kitos trys istoriškai dominuojančios konceptualinio mechanizmo formos tapo specialistų elito nuosavybe. O specialistų žinojimas vis labiau tolo nuo bendro visos visuomenės žinojimo. Šiuolaikinis moks-

las yra galutinis raidos žingsnis, tai ir galutinis pasaulio palaikymo sekuliarizavimo ir rafinavimo žingsnis. Mokslas ne tik galutinai pašalina šventumą iš kasdienio gyvenimo pasaulio, bet ir pašalina iš to pasaulio patį pasaulį palaikantį žinojimą. Kasdienis gyvenimas praranda ir šventą legitimaciją, ir tą teorinį suprantamumą, kuris sietų šį gyvenimą su siekiamu simbolinio pasaulio totalumu. Paprasčiau sakant, visuomenės narys „nespecialistas" nebežino, kaip turi būti konceptualiai palaikomas jo pasaulis, nors, aišku, jis vis dar žino, ką reikėtų laikyti pasaulio palaikymo specialistais. Šioje situacijoje iškylančias įdomias problemas nagrinėja šiuolaikinė empirinė visuomenės žinojimo sociologija, tad jų šiame kontekste negalime toliau nagrinėti.

Nėra reikalo sakyti, kad yra gausybė istorinių konceptualinio mechanizmo tipų modifikacijų ir kombinacijų ir kad mes anaiptol neaptarėme visų istoriškai egzistavusių tipų. Vis dėlto bendrosios teorijos kontekste reikia aptarti du pasaulį palaikančio konceptualinio mechanizmo taikymo atvejus – terapiją ir naikinimą.

Terapija suponuoja konceptualinio mechanizmo taikymą siekiant garantuoti, kad realūs ar potencialūs deviantai liktų ištikimi suinstitucintiems tikrovės apibrėžimams arba, kitaip sakant, kad nebūtų leista „emigruoti" konkretaus pasaulio „gyventojams". Tai daroma taikant legitimacijos mechanizmą individualiais „atvejais". Kadangi, kaip matėme, kiekvienoje visuomenėje iškyla individualių deviacijų pavojus, galime daryti prielaidą, jog vienokios ar kitokios formos terapija yra globalus socialinis reiškinys. Konkretūs instituciniai terapijos dariniai – nuo egzorcizmo iki psichoanalizės, nuo ganytojiškos globos iki personalo konsultavimo programų – žinoma, priskirtini socialinės kontrolės sričiai. Tačiau čia mus domina *konceptualinis* terapijos aspektas. Kadangi terapija turi rei-

kalų su nukrypimais nuo „oficialių" tikrovės apibrėžimų, ji turi išplėtoti konceptualinį mechanizmą, leidžiantį paaiškinti tokius nukrypimus ir palaikyti tas realijas, kurioms buvo mestas iššūkis. Tam reikia žinojimo, apimančio deviacijos teoriją, diagnostikos aparatą ir konceptualią „sielų gydymo" sistemą.

Pavyzdžiui, bendrijoje, kurioje suinstitucintas karių homoseksualumas, užsispyręs heteroseksualus individas yra tikras kandidatas į terapiją ne tik todėl, kad jo seksualiniai interesai kelia akivaizdžią grėsmę karių-meilužių dalinio koviniam efektyvumui, bet ir todėl, kad jo nukrypimas psichologiškai pakerta kitų spontanišką vyriškumą. Šiaip ar taip, kai kuriems iš jų gali kilti pagunda, galbūt „nesąmoningai", sekti jo pavyzdžiu. Fundamentalesniu lygiu devianto elgesys meta iššūkį pačiai visuomeninei tikrovei, nes suabejojama visuomenės savaime suprantamomis kognityvinėmis („vyriški vyrai iš prigimties myli vieni kitus") ir normatyvinėmis („vyriški vyrai *turi* mylėti vieni kitus") veikimo procedūromis. Iš tiesų deviantas, ko gero, atrodo kaip gyvas įžeidimas dievų, kurie danguje myli vieni kitus taip, kaip tai daro jų ištikimi garbintojai žemėje. Toks radikalus nukrypimas verčia griebtis terapinės praktikos, pagrįstos solidžia terapijos teorija. Reikia deviacijos (t.y. „patologijos") teorijos, kuri paaiškintų šią šokiruojančią būseną (pavyzdžiui, kalbančios apie demonišką apsėdimą). Reikia ir diagnostinių sąvokų (pavyzdžiui, simptomatologijos ir atitinkamų įgūdžių taikyti ją bylose teisiamajam išbandyti), kurios optimaliu atveju leistų ne tik tiksliai nustatyti griežtas sąlygas, bet ir padėtų atskleisti „paslėptą heteroseksualumą" bei greitai imtis prevencinių priemonių. Galiausiai turi būti konceptualizuotas pats gydymo procesas (pavyzdžiui, turi būti egzorcizmo procedūrų katalogas, o kiekviena procedūra turi būti tinkamai pagrįsta teoriškai).

Tokį konceptualinį mechanizmą gali terapiškai taikyti atitinkami specialistai. Jį taip pat gali internalizuoti individas, kurį kamuoja deviacija. Internalizavimas pats savaime darys terapinį poveikį. Mūsų pavyzdyje konceptualinis mechanizmas gali būti sumodeliuotas taip, kad sukeltų individui kaltės jausmą (pavyzdžiui, „paniką dėl heteroseksualumo"), – tai nėra pernelyg sunku, jeigu jo pirminė socializacija bent jau minimaliai buvo sėkminga. Slegiamas šios kaltės, individas subjektyviai pripažins jo būklės konceptualizaciją, kurią jam pateiks terapeutai praktikai; jis išsiugdys „įžvalgą", ir diagnozė taps jam subjektyviai tikra. Konceptualinį mechanizmą galima tobulinti toliau, kad jis leistų konceptualizuoti (vadinasi, ir konceptualiai likviduoti) visas abejones, kylančias terapeutui ar „pacientui" dėl terapijos. Pavyzdžiui, gali būti „pasipriešinimo" teorija, aiškinanti „paciento" abejones, ir „kontrperkėlimo" teorija, aiškinanti terapeuto abejones. Sėkminga terapija įtvirtina simetriją tarp konceptualinio mechanizmo ir jo subjektyvaus atspindėjimo individo sąmonėje; ji resocializuoja deviantą į objektyvią simbolinio visuomenės pasaulio tikrovę. Žinoma, toks sugrįžimas prie „normalumo" susijęs su dideliu subjektyviu pasitenkinimu. Dabar individas gali sugrįžti į savo būrio vado meilės glėbį ir yra laimingas, nes žino, kad „surado save" ir kad vėl yra teisus dievų akyse.

Terapija taiko konceptualinį mechanizmą tam, kad visi būtų išlaikyti konkrečiame pasaulyje. Naikinimas savo ruožtu taiko konceptualinį mechanizmą, kad viskas, kas netelpa *į* šį pasaulį, būtų konceptualiai likviduota. Šią procedūrą galima apibūdinti ir kaip savotišką neigiamą legitimaciją. Lagitimacija palaiko socialiai konstruojamo pasaulio realumą, naikinimas *neigia* visų šio pasaulio neatitinkančių reiškinių arba jų interpretacijų realumą. Tai galima padaryti dviem būdais. Pirma, deviacijos reiški-

niams galima priskirti – turint terapinių ketinimų arba be jų – neigiamą ontologinį statusą. Naikinamojo konceptualinio mechanizmo taikymo dažniausiai griebiamasi tų individų ar grupių atžvilgiu, kurie svetimi tai visuomenei ir todėl negali būti gydomi. Šiuo atveju konceptualinė operacija yra gana paprasta. Grėsmė socialiniams tikrovės apibrėžimams neutralizuojama priskiriant žemesnį ontologinį statusą – taigi kognityvinį statusą, į kurį nereikia žiūrėti rimtai, – visiems apibrėžimams, kurių nėra šiame simboliniame pasaulyje. Taigi mūsų homoseksuali visuomenė gali konceptualiai likviduoti kaimyninių antihomoseksualių visuomenių keliamą grėsmę traktuodama šias visuomenes kaip nevisaverčius žmones, iš prigimties nenutuokiančius, kokia yra tikroji daiktų tvarka, ir gyvenančius beviltiškoje kognityvinėje tamsoje. Pamatinis silogizmas yra toks: kaimynai – barbarų gentis. Jie priešiškai žiūri į homoseksualumą. Todėl jų antihomoseksualumas yra barbariškas kvailumas, į kurį protingi žmonės neturi rimtai žiūrėti. Žinoma, tą pačią konceptualinę procedūrą galima taikyti ir visuomenės deviantams. Ar po to nuo naikinimo einama prie terapijos, ar, ko gero, pradedama naikinti fiziškai tai, kas buvo sunaikinta konceptualiai, – tai praktinės politikos klausimas. Dažniausiai svarbus faktorius bus materialinė konceptualiai likviduojamos grupės galia. Deja, kartais aplinkybės verčia išlaikyti draugiškus santykius su barbarais.

Antra, naikinimas susijęs su ambicingesniu mėginimu paaiškinti visus deviantiškus tikrovės apibrėžimus *remiantis* savojo pasaulio sąvokomis. Teologijos srityje tai suponuoja perėjimą nuo ereziologijos prie apologetikos. Deviantiškoms sampratoms ne tik priskiriamas neigiamas statusas, jos būna ir išsamiai teoriškai nagrinėjamos. Galutinis šios procedūros tikslas yra *įtraukti* deviantiškas sampratas į savo pasaulį ir tokiu būdu galiausiai jas su-

naikinti. Todėl deviantiškas sampratas būtina *išversti* į savo pasaulio sąvokas. Šitokiu būdu mūsų pasaulio neigimas subtiliai paverčiamas jo teigimu. Išankstinė prielaida čia visada būna tai, kad neigėjas iš tikrųjų nežino, ką jis sako. Jo teiginiai tampa prasmingi tik išversti į „teisingą" kalbą, t.y. į sąvokas, kildinamas iš pasaulio, kurį jis neigia. Pavyzdžiui, mūsų homoseksualūs teoretikai gali įrodinėti, kad visi vyrai iš prigimties homoseksualūs. Tie, kurie tai neigia – todėl, kad apsėsti demonų, ar tiesiog todėl, kad yra barbarai, – neigia savo pačių prigimtį. Savo sielos gelmėse jie tai žino. Todėl tereikia rūpestingai išnagrinėti jų teiginius, ir tada paaiškės, kad jų požiūris yra gynybiškas ir nesąžiningas. Taigi viską, ką jie sako, galima išversti kaip homoseksualaus pasaulio teigimą – pasaulio, kurį jie tariamai neigia. Teologijos srityje ta pati procedūra rodo, kad velnias nesąmoningai garbina Dievą, kad visoks netikėjimas tėra nesąmoningas nesąžiningumas, netgi tai, kad ateistas *iš tikrųjų* tiki.

Terapinis ir naikinamasis konceptualinių mechanizmų taikymas būdingas pačiam simboliniam pasauliui. Kadangi simbolinis pasaulis turi aprėpti visą tikrovę, tai negalima leisti, kad jis konceptualiai ko nors neaprėptų. Šiaip ar taip, jo pateikiami tikrovės apibrėžimai turi apimti būties visumą. Konceptualiniai mechanizmai, kurių pagrindu vyksta ši totalizacija, istoriškai skiriasi savo rafinuotumu. *In nuce* jie atsiranda vos tik išsikristalizuoja simbolinis pasaulis.

c. Socialinė pasaulio palaikymo organizacija

Kadangi visi socialiai konstruojami pasauliai yra istoriniai žmogaus veiklos produktai, jie keičiasi, o šį keitimąsi lemia konkretūs žmonių veiksmai. Įsigilinus į konceptualinių mechanizmų, kurie palaiko visus konkrečius

pasaulius, įmantrybes, galima pamiršti šį pamatinį sociologijos faktą. Tikrovė apibrėžinėjama socialiai. Bet apibrėžimai visada yra *įkūnyti*, t.y. tikrovę apibrėžia konkretūs individai ir jų grupės. Norint suprasti socialiai sukonstruoto pasaulio padėtį bet kuriuo momentu arba jo kaitą bėgant laikui, būtina suprasti socialinę organizaciją, leidžiančią tiems, kurie apibrėžia tikrovę, tai daryti. Kalbant kiek tiesmukiškiau, keliant klausimus apie istoriškai žinomas tikrovės konceptualizacijas, svarbiausia yra pereiti nuo abstraktaus klausimo „Kas?" prie sociologiniu požiūriu konkretaus klausimo „Kas sako?"[90]

Kaip matėme, žinojimo specializacija ir kartu su ja atsirandanti specializuotą žinojimą tvarkančio personalo organizacija plėtojasi dėl darbo pasidalijimo. Įmanoma įsivaizduoti ankstyvąjį šios raidos tarpsnį, kai nėra konkurencijos tarp įvairių ekspertų. Kiekvieną ekspertizės sritį apibrėžia praktiniai darbo pasidalijimo faktai. Medžioklės ekspertas nesistengs būti žūklės ekspertu ir neturės priežasčių konkuruoti su tuo, kuris yra jos ekspertas.

Atsiradus sudėtingesnėms žinojimo formoms ir ekonominiam pertekliui, ekspertai visiškai atsiduoda savo ekspertizės dalykams, kurie, plėtojantis konceptualiniams mechanizmams, gali vis labiau atitrūkti nuo praktinių kasdienio gyvenimo reikmių. Šito siauresnio žinojimo ekspertai pretenduoja į naują statusą. Jie ne tik yra vienos ar kitos visuomenės žinojimo bagažo dalies ekspertai, bet pretenduoja visiškai valdyti visą šį žinojimą. Jie tiesiogine žodžio prasme yra universalūs ekspertai. Tai *nereiškia*, kad jie pretenduoja žinoti viską. Ko gero, jie pretenduoja žinoti, kokia galutinė reišmė to, ką visi žino ir daro. Kiti žmonės gali toliau tvarkyti konkrečias tikrovės sritis, o jie pretenduoja būti galutinių pačios tikrovės apibrėžimų ekspertais.

Yra keletas šio žinojimo raidos tarpsnio padarinių. Pirmasis, kurį jau aptarėme, – tai grynosios teorijos atsiradimas. Kadangi universalūs ekspertai dirba labai abstrahavęsi nuo kintančio kasdienio gyvenimo, tai tiek kiti, tiek ir jie patys gali prieiti išvadą, kad jų teorijos visai nesusijusios su visuomenės gyvenimu, o egzistuoja tarsi platoniškame neistoriškų ir nevisuomeniškų idėjų danguje. Žinoma, tai iliuzija, bet dėl ryšio tarp tikrovės apibrėžinėjimo ir tikrovės kūrimo procesų ji gali turėti didžiulę socialinę istorinę galią.

Antrasis padarinys – tai šitokiu būdu legitimuotų suinstitucintų veiksmų tradicionalistinio pobūdžio stiprėjimas, t.y. stiprėja institucionalizacijai būdinga inercijos tendencija[91]. Habitualizacija ir institucionalizacija pačios savaime mažina žmogaus veiksmų lankstumą. Institucijoms būdinga tendencija išlikti tol, kol jos tampa „problemiškos". Galutinės legitimacijos neišvengiamai stiprina šią tendenciją. Kuo legitimacijos abstraktesnės, tuo mažiau tikėtina, kad jas reikės modifikuoti atsižvelgiant į kintančius praktinius poreikius. Bet kuriuo atveju, jeigu yra tendencija viską išlaikyti kaip anksčiau, ji, aišku, gali tik stiprėti, kai esama puikių priežasčių tai daryti. Tai reiškia, kad institucijos gali išlikti net tada, kai pašaliniam stebėtojui jos atrodo praradusios savo pradinį funkcionalumą arba praktiškumą. Kai kurie dalykai daromi ne todėl, kad jų *reikia*, o todėl, kad jie *teisingi* – teisingi galutinių tikrovės apibrėžimų, kuriuos skelbia universalūs ekspertai, požiūriu[92].

Tai, kad atsiranda personalas, skirantis visą savo laiką pasaulį palaikančiam legitimavimui, taip pat kuria progas kilti socialiniam konfliktui. Iš dalies tai būna ekspertų ir praktikų konfliktas. Dėl priežasčių, kurių nėra reikalo čia aptarinėti plačiau, praktikai gali pradėti piktintis milžiniškomis ekspertų pretenzijomis ir jų turimomis

konkrečiomis socialinėmis privilegijomis. Juos, ko gero, ypač erzins ekspertų reiškiamos pretenzijos, kad jie geriau žino galutinę praktikų veiklos reikšmę negu patys praktikai. Tokie „profanų" sukilimai gali baigtis tuo, kad rasis konkuruojančių tikrovės apibrėžimų ir galiausiai iškils nauji ekspertai, atsakingi už naujus apibrėžimus. Senovės Indija duoda mums geriausių istorinių šito pavyzdžių. Brahmanams, *qua* galutinės tikrovės ekspertams, stulbinamai pavyko visai visuomenei primesti savuosius tikrovės apibrėžimus. Kad ir kokios būtų buvusios kastų sistemos ištakos, ji buvo brahmanų sukurtas konstruktas. Kastų sistema per kelis šimtmečius pasklido po didžiąją Indijos subkontinento dalį. Iš tiesų vienas po kito kunigaikščiai valdovai kvietėsi brahmanus kaip „socialinius inžinierius", kad šie įtvirtintų sistemą naujose teritorijose (iš dalies todėl, kad sistema buvo tapatinama su aukštesne civilizacija, taip pat, be abejo, iš dalies todėl, kad kunigaikščiai suprato, kokios milžiniškos jos galimybės socialinės kontrolės požiūriu). Manu kodeksas leidžia mums gerai įsivaizduoti, kokią visuomenę sumanė brahmanai ir kokią jie gavo labai žemišką naudą iš to, kad buvo pripažinti esą planuotojai, turintys kosmoso suteiktus įgaliojimus. Tačiau susiklosčius tokiai situacijai, neišvengiamai turėjo kilti konfliktas tarp teoretikų ir realią valdžią turinčių asmenų. Pastariesiems atstovavo kšatrijai – karių ir kunigaikščių kasta. Epinė senovės Indijos literatūra – Mahabharata ir Ramajana – iškalbingai byloja apie šį konfliktą. Neatsitiktinai du didieji teoriniai sukilimai prieš brahmanų pasaulį – džainizmas ir budizmas – rado socialinę atramą – kšatrijų kastą. Nėra reikalo sakyti, kad kartu su naujais džainistų ir budistų kuriamais tikrovės apibrėžimais radosi ir atitinkamas ekspertų personalas. Galbūt juo buvo ir epiniai poetai, kurie metė brahmaniš-

kam pasauliui ne tokį visapusišką ir ne tokį rafinuotą iššūkį[93].

Šitaip įžvelgėme kitą, lygiai tokią pat svarbią galimybę kilti konfliktui tarp konkuruojančių ekspertų bendrijų. Kol teorijos vis dar tiesiogiai taikomos praktiškai, tokio pobūdžio konkurencijos baigtį gana lengvai nulemia praktiškas patikrinimas. Gali būti konkuruojančių šernų medžioklės teorijų, kuriomis konkuruojančios medžioklės ekspertų bendrijos dangsto savo interesus. Klausimą galima palyginti lengvai išspręsti: reikia pažiūrėti, kuri teorija padeda sumedžioti daugiausia šernų. Tokios galimybės nebūna norint išspręsti, pavyzdžiui, politeistinės ir monoteistinės pasaulio teorijų ginčą. Šių teorijų šalininkai priversti praktinį tikrinimą pakeisti abstrakčia argumentacija. Tokia argumentacija dėl pačios jos prigimties savaime neįtikina praktine sėkme. Tai, kas įtikins vieną, gali neįtikinti kito. Iš tikrųjų negalime kaltinti tokių teoretikų, kurie griebiasi ryžtingesnių priemonių, padedančių sustiprinti trapią gryno argumento galią – pavyzdžiui, pasitelkia valdžią, kad ši karine jėga įtvirtintų vieno argumento pranašumą prieš kitus. Kitaip sakant, tikrovės apbrėžimus gali įtvirtinti policininkai. Beje, tai nereiškia, kad tokie apibrėžimai bus mažiau įtikinami negu tie, kurie buvo pripažinti „savanoriškai". Galia visuomenėje yra ir galia lemti svarbiausius socialinius procesus, todėl tai yra ir galia *kurti* tikrovę. Šiaip ar taip, labai abstrakčias simbolizacijas (t.y. teorijas, labai atitrūkusias nuo konkrečios kasdienio gyvenimo patirties) įtvirtina joms teikiama socialinė parama, o ne empirinis jų patikrinimas[94]. Galima teigti, kad šitokiu būdu vėl sugrįžta paseudopragmatizmas. Taigi vėl galima sakyti, kad teorijos yra įtikimos, nes jos *veikia* – būtent yra tapusios standartiniu ir savaime suprantamu konkrečios visuomenės žinojimu.

Šie samprotavimai reiškia, kad konkuruojančių tikrovės apibrėžimų varžybos visada turės socialinį-struktūrinį pagrindą, o varžybų baigčiai darys įtaką, gal net tiesiogiai ją lems šio pagrindo raida. Visiškai įmanoma, kad painios teorinės formuluotės bus kuriamos beveik visai izoliuotai nuo didelių socialinės struktūros poslinkių. Tokiais atvejais konkuruojančių ekspertų varžybos gali vykti savotiškoje socialinėje tuštumoje. Pavyzdžiui, dvi klajojančių dervišų grupės gali vidury dykumos ginčytis dėl tikrosios pasaulio prigimties, ir niekas, išskyrus juos pačius, nebus nė kiek suinteresuotas tuo ginču. Bet kai tik vieną ar kitą požiūrį galės išklausyti visuomenė, varžybų baigtį lems daugiausia neteoriniai interesai. Konkuruojančios teorijos bus nevienodai patrauklios įvairioms socialinėms grupėms, kurios vėliau jas „įkūnys"[95]. Taigi dervišų teorija *A* gali būti patraukli aukštesniajam, o teorija *B* – viduriniajam visuomenės sluoksniui dėl priežasčių, kurios tolimos aistroms, įkvėpusioms pirmuosius šių teorijų kūrėjus. Tad konkuruojančios ekspertų bendrijos susisaistys su „įkūnytojų" grupėmis, o tolesnis jų likimas priklausys nuo to, kaip baigsis tas konfliktas, kuris paskatino šias grupes pripažinti atitinkamas teorijas. Dėl konkuruojančių tikrovės apibrėžimų apsisprendžiama konkuruojančių socialinių interesų srityje, o šių interesų konkurencija savo ruožtu „išverčiama" į teorinę kalbą. Ar konkuruojančių teorijų ekspertai ir jų rėmėjai yra subjektyviai „nuoširdūs" ir tiki savo teorijomis – tėra šalutinis klausimas sociologinio šių procesų aiškinimo požiūriu.

Kada ekspertų grupės, ginančios skirtingus galutinius tikrovės apibrėžimus, pradeda konkuruoti ne tik teoriškai, o ir praktiškai, anksčiau neatrodžiusios praktiškos teorijos vėl supragmatinamos, bet konkrečių teorijų praktiškumas praranda ryšį su jų turiniu; būtent yra „demonstruojama", kad teorija pragmatiniu požiūriu pranašesnė

ne dėl esminių jos savybių, o dėl jos parankumo jai atstovauti pradėjusios grupės socialiniams interesams. Tai lemia didelę teorijos ekspertų socialinės organizacijos istorinę įvairovę. Nors akivaizdu, kad čia neįmanoma pateikti išsamios šios organizacijos tipologijos, vis dėlto bus naudinga žvilgtelėti į kai kuriuos labiau paplitusius jos tipus.

Visų pirma egzistuoja, galbūt paradigmiškai, galimybė, kad universalūs ekspertai turi veiksmingą visų visuomenės galutinių tikrovės apibrėžimų monopoliją. Tokią situaciją galima laikyti paradigmine, nes turime svarių įrodymų manyti, kad ji tipiška ankstyvaisiais žmonijos istorijos tarpsniais. Tokia monopolija reiškia, kad konkretų pasaulį palaiko vienintelė simbolinė tradicija. Tad gyventi visuomenėje – tai, vadinasi, pripažinti šią tradiciją. Tradicijos ekspertus pripažįsta faktiškai visi visuomenės nariai, ir šie ekspertai neturi rimtų konkurentų. Atrodo, šiam tipui priklauso visos primityvios visuomenės, kurias galime empiriškai tyrinėti, bei – su tam tikromis modifikacijomis – dauguma archajiškų civilizacijų[96]. Tai nereiškia, kad tokiose visuomenėse nėra skeptikų, kad visi be išimties visiškai internalizuoja tradiciją. Ko gero, čia skepticizmas nėra socialiai organizuotas, kad galėtų mesti iššūkį „oficialiosios" tradicijos šalininkams[97].

Tokioje situacijoje monopolinę tradiciją ir ją tvarkančius ekspertus paremia vieninga valdžios struktūra. Tie, kurie užima svarbiausias pozicijas valdžioje, pasiruošę panaudoti savo galią, kad primestų savo valdomiems gyventojams tradicinius tikrovės apibrėžimus. Potencialiai galinčios konkuruoti pasaulio konceptualizacijos sunaikinamos vos tik atsiradusios – jos arba sunaikinamos fiziškai („negarbinantys dievų privalo mirti"), arba integruojamos į pačią tradiciją (universalūs ekspertai gali įrodyti, kad konkuruojantis panteonas *Y* „iš tikrųjų" yra tik

kitas tradicinio panteono *X* vardų sąrašas). Antruoju atveju, jeigu ekspertų argumentai veiksmingi ir konkurencija panaikinama tarsi „suliejimo" būdu, tradicija praturtėja ir diferencijuojasi. Be to, konkurenciją visuomenėje galima segreguoti ir šitaip padaryti ją nepavojingą tradicinei monopolijai – pavyzdžiui, nė vienas iš užkariautojų arba valdančios grupės narių negali garbinti *Y* panteono dievų, bet tai gali daryti pavergtieji ar žemesnieji sluoksniai. Tokią pačią apsauginę segregaciją galima taikyti užsieniečiams arba „svečių tautoms"[98].

Viduramžių krikščionybėje (jos tikrai negalima vadinti primityvia ar archajiška, bet vis dėlto tai visuomenė su veiksminga simboline monopolija) randame puikių visų trijų likvidavimo procedūrų pavyzdžių. Atvira erezija – individuali (pavyzdžiui, ragana) ar kolektyvinė (pavyzdžiui, albigiečių bendruomenė) – turėjo būti naikinama fiziškai. Tuo pat metu Bažnyčia, kaip monopolinė krikščioniškos tradicijos sargė, buvo gana lanksti ir įtraukdavo į tradiciją daugelį liaudies tikėjimų ir papročių, jeigu šie netapdavo aiškiais eretiškais iššūkiais pačiam krikščioniškam pasauliui. Nebuvo labai svarbu, jeigu valstiečiai „pakrikštydavo" kurį nors iš savo senųjų dievų kaip krikščionių šventąjį ir toliau pasakodavo senas istorijas bei švęsdavo su juo susijusias senas šventes. Krikščionybė taip pat galėjo segreguoti bent jau kai kuriuos konkuruojančius tikrovės apibrėžimus ir nežiūrėti į juos kaip į grėsmę sau. Šiuo atžvilgiu svarbiausias, aišku, buvo žydų atvejis, nors panašios situacijos susiklostydavo ir tada, kai taikos metu krikščionys ir musulmonai buvo priversti gyventi greta. Beje, šitokia segregacija taip pat saugojo žydų bei musulmonų pasaulius nuo krikščioniško „užkrato". Kol konkuruojančius tikrovės apibrėžimus galima konceptualiai ir socialiai segreguoti kaip tinkamus svetimiems ir *ipso facto* nereikšmingus saviems, san-

tykiai su tais svetimaisiais gali būti visai draugiški. Sunkumai iškyla tada, kai „svetimumas"pralaužiamas ir deviantiškas pasaulis atrodo kaip vieta, kurioje gali gyventi savoji tauta. Tada tradiciniai ekspertai, ko gero, pasirengę griebtis ugnies ir kardo, arba, priešingai, ypač jeigu paaiškėja, kad griebtis ugnies ir kardo neįmanoma, jie gali pradėti ekumenines derybas su konkurentais.

Monopolinės tokio pobūdžio situacijos suponuoja didelį socialinį struktūrinį stabilumą ir pačios stabilizuoja struktūras. Tradiciniai tikrovės apibrėžimai stabdo socialinę kaitą. Priešingai, kai monopolija nebelaikoma savaime suprantama, socialinė kaita spartėja. Tad neturėtume nustebti, kad glaudus ryšys sieja tuos, kurie suinteresuoti išlaikyti turimas pozicijas valdžioje, ir personalą, tvarkantį monopolines pasaulio palaikymo tradicijas. Kitaip sakant, konservatyvios politinės jėgos linkusios remti monopolistines universalių ekspertų pretenzijas, o monopolinės šių ekspertų organizacijos savo ruožtu linkusios būti politiškai konservatyvios. Istoriškai dauguma šių monopolijų, aišku, buvo religinės. Todėl galima teigti, kad bažnyčios, suprantamos kaip monopoliniai nuolatinių religinio tikrovės apibrėžinėjimo ekspertų susivienijimai, iš esmės yra konservatyvios, kai joms pavyksta įtvirtinti savo monopoliją konkrečioje visuomenėje. Kita vertus, valdančios grupės, kurioms rūpi išlaikyti politinį *status quo*, savo religine orientacija yra iš esmės bažnytiškos ir jau vien dėl to įtariai žiūri į visas religinės tradicijos naujoves[99].

Dėl įvairių istorinių – tiek „tarptautinių", tiek ir „vidaus" – priežasčių gali nepavykti įtvirtinti ar išlaikyti monopolinės padėties. Todėl gali ilgai vykti kova tarp besivaržančių tradicijų bei jas tvarkančio personalo. Kada konkretus tikrovės apibrėžimas susiejamas su konkrečiu valdžios interesu, jį galima vadinti ideologija[100]. Reikėtų

pabrėžti, kad bevei nenaudinga šį terminą taikyti kuriai nors iš anksčiau aptartų monopolinių situacijų apibūdinti. Pavyzdžiui, beprasmiška kalbėti apie krikščionybę kaip apie viduramžių ideologiją – nors ir akivaizdu, kad valdančios grupės ja naudojosi, – dėl tos paprastos priežasties, kad krikščioniškame pasaulyje „gyveno" visi viduramžių visuomenės nariai – tiek baudžiauninkai, tiek ir jų ponai. Tačiau galima šiek tiek pateisinti tai, kad laikotarpiu po industrinės revoliucijos krikščionybė vadinama buržuazine ideologija, nes buržuazija naudojosi krikščioniška tradicija ir jos personalu kovodama su nauja pramonės darbininkų klase, apie kurią daugumoje Europos šalių nebegalima pasakyti, jog ji „gyvena" krikščioniškame pasaulyje[101]. Taip pat nėra labai prasminga vartoti šį terminą, kai du skirtingi tikrovės apibrėžimai konfliktuoja susidūrus skirtingoms visuomenėms – pavyzdžiui, kalbėti apie kryžiuočių „krikščionišką ideologiją" ir saracėnų „musulmonišką ideologiją". Skiriamasis ideologijos bruožas, ko gero, yra tai, kad *tas pats* pasaulis interpretuojamas skirtingais būdais priklausomai nuo to, kokie konkretūs interesai ginami toje visuomenėje.

Dažnai grupė perima ideologiją todėl, kad konkretūs teoriniai šios ideologijos elementai naudingi jos interesams. Pavyzdžiui, kada nuskurdinta valstiečių grupė kovoja su finansiškai ją pavergusia miesto pirklių grupe, ją gali sutelkti religinė doktrina, garbinanti kaimietiško gyvenimo dorybes, smerkianti pinigais pagrįstą ekonomiką ir jos kreditų sistemą kaip nemoralias ir apskritai smerkianti miestietiško gyvenimo prabangą. Akivaizdu, ką valstiečiai „išlošia" iš tokios doktrinos. Gerų šito pavyzdžių galima rasti senovės Izraelio istorijoje. Tačiau būtų klaida įsivaizduoti, kad visada egzistuoja toks loginis ryšys tarp suinteresuotos grupės ir jos ideologijos. Kiekviena socialiniame konflikte dalyvaujanti grupė turi būti so-

lidari. Ideologijos kuria solidarumą. Konkrečios ideologijos pasirinkimą nebūtinai lemia esminiai teoriniai jos elementai, pasirinkti konkrečią ideologiją galima ir atsitiktinai su ja susipažinus. Pavyzdžiui, anaiptol nėra akivaizdu, kokie esminiai krikščionybės elementai padarė ją politiškai „įdomią" tam tikroms grupėms Konstantino laikais. Ko gero, krikščionybė (jeigu jau taip – iš pradžių žemesnės viduriniosios klasės ideologija) buvo išnaudojama galingų suinteresuotų grupių politiniams tikslams beveik be jokio ryšio su religiniu jos turiniu. Ne blogiau galėjo tikti kas nors kita – krikščionybė tiesiog buvo po ranka tam tikrais lemtingais sprendimo priėmimo momentais. Žinoma, kai tik kuri nors grupė pripažįsta ideologiją (tiksliau – kai tam tikra doktrina *tampa* tos grupės ideologija), ji modifikuojama atsižvelgiant į interesus, kuriuos dabar privalo legitimuoti. Tai reiškia, kad pradinė teorinių teiginių visuma selektyviai peržiūrima ir papildoma. Bet nėra pagrindo manyti, kad šios modifikacijos turi daryti įtaką pripažintos doktrinos visumai. Gali būti daug ideologijos elementų, kurie visai konkrečiai nesusiję su legitimuojamais interesais, bet „įkūnijančioji" grupė juos karštai gina vien todėl, kad ji ištikima tai ideologijai. Praktiškai tai gali reikšti, kad turintieji valdžią rems savo ideologinius ekspertus teoriniuose kivirčuose, kurie visai nesvarbūs jų pačių interesų požiūriu. Geras pavyzdys – Konstantino dalyvimas to laiko kristologiniuose ginčuose.

Svarbu atsiminti, kad dauguma šiuolaikinių visuomenių yra pliuralistinės. Tai reiškia, kad jos turi tam tikrą pagrindinį pasaulį, traktuojamą kaip savaime suprantamą, o įvairūs daliniai pasauliai koegzistuoja prisitaikydami vieni prie kitų. Prisitaikymas, ko gero, atlieka tam tikras ideologines funkcijas, bet tiesioginį ideologijų konfliktą pakeitė įvairaus masto tolerancija ar net bendradarbiavimas. Tokia situacija, kurią sukuria neteorinių fakto-

rių derinys, iškelia tradiciniams ekspertams sunkių teorinių problemų. Vadovaudamiesi tradicija, turinčia šimtametes monopolistines pretenzijas, jie privalo rasti būdų teoriškai legitimuoti įvykusią demonopolizaciją. Kartais jie toliau reiškia senas totalitarines pretenzijas, tarsi nieko nebūtų įvykę, bet į šias pretenzijas rimtai žiūri, ko gero, labai nedaug žmonių. Kad ir ką ekspertai darytų, pliuralistinė situacija keičia ne tik socialinę tradicinių tikrovės apibrėžimų padėtį, bet ir būdą, kuris leidžia tuos apibrėžimus išlaikyti individų sąmonėje[102].

Pliuralistinė situacija suponuoja miesto visuomenę su labai išplėtotu darbo pasidalijimu, jį atitinkančia didele socialinės struktūros diferenciacija ir dideliu ekonominiu pertekliumi. Šios sąlygos, kurios aiškiai dominuoja modernioje industrinėje visuomenėje, egzistavo ir anksčiau, bent jau kai kuriuose ankstesnių visuomenių sektoriuose. Kaip pavyzdį čia galime nurodyti vėlyvojo graikų-romėnų laikotarpio miestus. Pliuralistinė situacija neatskiriama nuo sparčios socialinės kaitos. Iš tikrųjų pats pliuralizmas yra tokią kaitą spartinantis faktorius, nes jis pakerta tradicinių tikrovės apibrėžimų sugebėjimą atsispirti kaitai. Pliuralizmas skatina tiek skepticizmą, tiek ir inovacijas, todėl savaime griauna savaime suprantamo *status quo* realumą. Galima net užjausti tradicinių tikrovės apibrėžimų ekspertus, kai šie nostalgiškai prisimena laikus, kada šie apibrėžimai buvo monopoliniai.

Vienas iš istoriškai svarbių eksperto tipų, iš principo galimas visose tik ką aptartose situacijose, yra intelektualas. Jį galime apibrėžti kaip ekspertą, kurio ekspertizė nėra reikalinga visai visuomenei[103]. Tai implikuoja naują žinojimo apibrėžimą *vis-a-vis* „oficialų" tradicinį žinojimą, t.y. tai implikuoja šiek tiek daugiau, negu vien deviantišką to tradicinio žinojimo interpretavimą. Tad intelektualas, pasak apibrėžimo, yra marginalinis tipas. Mūsų

nedomina tai, ar jis buvo marginalas iš pradžių, o vėliau tapo intelektualu (tai, pavyzdžiui, būdinga daugeliui žydų intelektualų šiuolaikiniuose Vakaruose), ar jo marginalumas buvo tiesioginis intelektualinių deviacijų padarinys (kaip kad ostrakizmui pasmerktų eretikų atveju)[104]. Abiem atvejais socialinis jo marginalumas išreiškia tai, kad jis nepakankamai teoriškai integravęsis į savo visuomenės pasaulį. Apibrėžinėdamas tikrovę, jis veikia kaip kontrekspertas. Jis, kaip ir „oficialus" ekspertas, turi visuomenės apskritai projektą. Bet pirmojo projektas atitinka institucines programas ir jas teoriškai legitimuoja, o intelektualo projektas egzistuoja institucinėje tuštumoje, geriausiu atveju būna socialiai objektyvuojamas tokių pat intelektualų subvisuomenėje. Kiek tokia subvisuomenė sugeba išlikti, aišku, priklauso nuo struktūrinių visuomenės apskritai konfigūracijų. Galima tvirtai pasakyti, kad čia būtina sąlyga yra tam tikras pliuralizmas.

Intelektualo situacijai būdinga tai, kad jam atsiveria daug istoriniu požiūriu įdomių galimybių rinktis. Jis gali pasitraukti į intelektualų subvisuomenę, kuri gali būti jo emocinis prieglobstis ir (tai dar svarbiau) socialinis deviantiškų jo tikrovės apibrėžimų objektyvavimo pagrindas. Kitaip sakant, intelektualas gali jaustis kaip „namie" subvisuomenėje, kitaip negu visoje visuomenėje, ir tuo pat metu sugebėti subjektyviai palaikyti savo deviantiškas koncepcijas, kurias naikina visa visuomenė, nes subvisuomenėje yra kitų, kurie jo koncepcijas laiko tikroviškomis. Tada jis kurs įvairias procedūras, galinčias apsaugoti trapią subvisuomenės tikrovę nuo naikinančių išorės grėsmių. Teoriniu požiūriu į šias procedūras bus įtrauktos ir anksčiau mūsų aptartos terapinės gynybos priemonės. Praktiškai svarbiausioji procedūra bus ta, kad visi reikšmingi ryšiai jį sies tik su kitais subvisuomenės nariais. Pašaliečio vengiama, nes jis visada įkūnija sunai-

kinimo grėsmę. Tokios rūšies subvisuomenės prototipu galima laikyti religinę sektą[105]. Globojant sektos bendruomenei, net klaikiausios deviantiškos koncepcijos tampa objektyvia tikrove. Atvirkščiai, pasitraukti į sektą būna įprasta tada, kai ankstesni objektyvuoti tikrovės apibrėžimai subyra, t.y. jie praranda objektyvumą visoje visuomenėje. Šių procesų detales tyrinėja istorinė religijos sociologija, nors reikia pridurti, kad įvairios sekuliarizuotos sektantiškumo formos yra pagrindinis modernios pliuralistinės visuomenės intelektualų bruožas.

Labai svarbus istoriniu požiūriu pasirinkimas, žinoma, yra revoliucija. Čia intelektualas mėgina įgyvendinti savo visuomenės projektą *visuomenėje*. Negalime čia aptarti įvairių istorinių šio pasirinkimo formų[106], bet dera padaryti vieną svarbią teorinę pastabą. Panašiai kaip iš visuomenės pasitraukiančiam intelektualui reikalingi kiti, kad padėtų jam palaikyti deviantiškus jo tikrovės apibrėžimus *kaip* tikrovę, taip ir intelektualui revoliucionieriui reikalingi kiti, kad patvirtinantų deviantiškas *jo* koncepcijas. Šis reikalavimas daug svarbesnis negu akivaizdus faktas, kad joks sąmokslas negali pavykti be organizacijos. Intelektualui revoliucionieriui būtini kiti, kurie palaiko jo revoliucinės ideologijos *realumą* (t.y. subjektyvų įtikimumą jo paties sąmonėje). Visi socialiai prasmingi tikrovės apibrėžimai turi būti objektyvuoti per socialinius procesus. Vadinasi, subpasauliai reikalingi subvisuomenių kaip juos objektyvuojančio pagrindo, o tikrovės kontrapibrėžimai reikalingi kontrvisuomenių. Nėra reikalo pridurti, kad kokia nors praktinė revoliucinės ideologijos sėkmė sustiprins jos realumą subvisuomenėje ir jos narių sąmonėje. Ideologijos realumas įgyja didžiules proporcijas, kai ją „įkūnija" ištisi socialiniai sluoksniai. Šiuolaikinių revoliucinių sąjūdžių istorija kupina daugybės pavyzdžių, kaip po tokių sąjūdžių pergalės intelektu-

alai revoliucionieriai virsta „oficialiais" legitimuotojais[107]. Tai perša mintį, kad intelektualų revoliucionierių socialinė karjera gali būti ne tik istoriškai gana skirtinga, bet ir pats individas savo gyvenime gali rinktis įvairias galimybes ir jų derinius.

Ankstesniuose svarstymuose pabrėžėme pasaulį palaikančio personalo socialinio egzistavimo struktūrinius aspektus. Be šito negalėtų apsieiti jokia tikra sociologinė diskusija. Institucijas ir simbolinius pasaulius legitimuoja gyvi individai, užimantys konkrečias socialines vietas ir turintys konkrečius socialinius interesus. Legitimacijos teorijų istorija visada yra visos visuomenės istorijos dalis. Jokia „idėjų istorija" nėra izoliuota nuo bendrosios istorijos kraujo ir prakaito. Bet turime dar kartą pabrėžti, kad tai nereiškia, jog šios teorijos yra tik „pamatinių" institucinių procesų atspindžiai; „idėjų" ir jas palaikančių socialinų procesų ryšys visada yra dialektinis. Teisinga pasakyti, kad teorijos kurpiamos tam, kad būtų legitimuotos jau egzistuojančios socialinės institucijos. Bet atsitinka ir taip, kad socialinės institucijos keičiamos tam, kad atitiktų jau egzistuojančias teorijas, t.y. tam, kad taptų „legitimiškesnės". Legitimacijos ekspertai gali veikti kaip teoretikai, pateisinantys *status quo*; bet jie taip pat gali pasirodyti esą revoliucijos ideologai. Tikrovės apibrėžimams būdinga galia realizuotis. Teorijos gali būti *įgyvendintos* istorijoje – net tos teorijos, kurios atrodė labai miglotos, kai jas pirmą kartą sugalvojo jų kūrėjai. Britų muziejaus bibliotekoje svajojantis Karlas Marxas tapo garsiu šios istorinės galimybės pavyzdžiu. Vadinasi, visada reikia suprasti, kad socialinę kaitą ir „idėjų istoriją" sieja dialektinis ryšys. Tiek „idealistinės", tiek „materialistinės" šio ryšio sampratos nepaiso šios dialektikos ir šitaip iškraipo istoriją. Ta pati dialektika vyrauja, kai iš esmės transformuojasi simboliniai pasauliai, o tai mes aptarėme anksčiau. Socio-

logijai esminis yra vienas dalykas – pripažinti, kad visi simboliniai pasauliai ir visos legitimacijos yra žmogaus kūriniai; jų egzistavimo pagrindas yra konkrečių individų gyvenimai, ir šis egzistavimas neturi empirinio statuso, kurį būtų galima atsieti nuo šių gyvenimų.

III. VISUOMENĖ KAIP SUBJEKTYVI TIKROVĖ

1. TIKROVĖS INTERNALIZAVIMAS

a. Pirminė socializacija

Visuomenė egzistuoja kaip objektyvi ir subjektyvi tikrovė, tad norint adekvačiai teoriškai ją suprasti, būtina atsižvelgti į abu šiuos aspektus. Kaip jau įrodinėjome, šie aspektai būna tinkamai pripažįstami tada, kai visuomenė suprantama kaip nenutrūkstamas dialektinis procesas, sudarytas iš trijų momentų: eksternalizacijos, objektyvacijos ir internalizacijos. Kai kalbama apie socialinį reiškinį, nederėtų manyti, jog šie momentai atsiranda pagal laiko seką. Priešingai, visuomenė ir kiekviena jos dalis vienu metu apibūdinamos šiais trim momentais, todėl kokia nors tik vieno iš jų ar dviejų analizė būna nepakankama. Tas pat pasakytina apie pavienį visuomenės narį, kuris tuo pačiu metu eksternalizuoja savo paties būtį socialiniame pasaulyje ir internalizuoja šį pasaulį kaip objektyvią tikrovę. Kitaip sakant, būti visuomenėje – tai dalyvauti jos dialektikoje.

Vis dėlto individas negimsta visuomenės nariu. Jis gimsta su polinkiu į socialumą ir tampa visuomenės nariu. Todėl kiekvienas individas savo gyvenime tam tikru laiku ir tvarka pradeda dalyvauti socialinėje dialektikoje. Šio proceso pradžios taškas yra internalizacija: tiesioginis objektyvaus įvykio kaip tam tikros prasmės išraiškos, t.y. kaip subjektyvių kito procesų išraiškos, suvokimas ir interpretavimas, kurių dėka šis įvykis tampa subjektyviai

prasmingas man pačiam. Tai nereiškia, kad aš adekvačiai suprantu kitą. Iš tikrųjų aš galiu klaidingai jį suprasti: jis juokiasi, ištiktas isterijos priepuolio, o aš suprantu jo juoką kaip džiaugsmo išraišką. Vis dėlto jo subjektyvumas yra man objektyviai perprantamas ir tampa man prasmingas, ir nesvarbu, sutampa ar ne subjektyvūs mudviejų procesai. Visiškas dviejų subjektyvių prasmių sutapimas ir abipusis žinojimas, kad jos sutampa, suponuoja anksčiau aptartą signifikaciją. Tačiau internalizacijos, kurią čia suprantame plačiąja prasme, pagrindas yra tiek signifikacija, tiek ir sudėtingesnės jos pačios formos. Tiksliau sakant, internalizacija šia plačiąja prasme yra pagrindas, padedantis suprasti, pirma, kitus, antra – pasaulį kaip prasmingą ir kaip socialinę tikrovę[1].

Šitoks supratimas atsiranda ne todėl, kad pavieniai individai savarankiškai kuria prasmes, o todėl, kad individas „perima" iš kito pasaulį, kuriame kiti jau gyvena. Žinoma, „perėmimas" pats savaime tam tikru atžvilgiu yra pradinis procesas, būdingas kiekvienam žmogiškam organizmui, ir kartą „perimtas" iš kito pasaulis *gali* būti kūrybiškai modifikuotas ar (tai mažiau tikėtina) net perkurtas. Kiekvienu atveju per sudėtingą internalizacijos formą aš „suprantu" ne tik kito momentinius subjektyvius procesus, aš „suprantu" ir pasaulį, kuriame jis gyvena ir kuris man tampa savas. Tai reiškia, kad ir jis, ir aš gyvename tuo pačiu laiku ne vien efemeriškai ir kad mus sieja plati perspektyva, kurios požiūriu situacijų virtinės sudaro intersubjektyvų pasaulį. Dabar mes ne tik suprantame, kaip abu apibrėžiame situacijas, kuriose dalyvaujame, – mes jas apibrėžiame abipusiai. Mus susieja motyvacijų tinklas, kuris driekiasi į ateitį. Svarbiausia tai, kad dabar mes nuolatos identifikuojame vienas kitą. Mes ne tik dalyvaujame tame pačiame pasaulyje, mes dalyvaujame vienas kito būtyje.

Tik pasiekęs šitokį internalizacijos lygį, individas tampa visuomenės nariu. Ontogenetiškas procesas, kurio pagrindu tai vyksta, yra socializacija, kurią galima apibūdinti kaip visapusišką bei nuoseklų individo įsitraukimą į objektyvų visuomenės pasaulį ar į kurią nors jo sritį. Pirminė socializacija yra ta pirmoji socializacija, kurią individas patiria vaikystėje ir per kurią jis tampa visuomenės nariu. Antrinė socializacija yra tolesnis procesas, padedantis jau socializuotam individui įsitraukti į naujas objektyvaus jo visuomenės pasaulio sritis. Galime kol kas neliesti ypatingo klausimo, kaip individas įgyja žinojimą apie objektyvų visuomenės, kurios narys jis yra, pasaulį ir kaip vyksta tokio pasaulio kaip tikrovės internalizavimas – procesas, kuriam būdingi, bent jau išoriškai, tam tikri panašumai į pirminę bei antrinę socializaciją, nors struktūriškai jis netapatus nė vienai iš jų[2].

Iš karto aišku, kad pirminė socializacija paprastai būna svarbiausia individui ir kad pamatinė visos antrinės socializacijos struktūra turi būti panaši į pirminę socializaciją. Kiekvienas individas gimsta objektyvioje socialinėje struktūroje, ir čia jis susiduria su reikšmingais kitais, atsakingais už jo socializavimąsi[3]. Šie reikšmingi kiti yra jam primesti. Jų pateikiami jo situacijos apibrėžimai jam tampa objektyvia tikrove. Tad jis atsiduria ne tik objektyvioje socialinėje struktūroje, bet ir objektyviame socialiniame pasaulyje. Reikšmingi kiti, kurie tarpininkauja tarp jo ir šito pasaulio, keičia šį pasaulį jį perduodami. Jie atrenka tam tikrus jo aspektus pagal jų pačių užimamą padėtį socialinėje struktūroje, taip pat pagal individualius, biografiškai nulemtus jiems būdingus bruožus. Socialinis pasaulis „filtruojamas" individui per šią dvigubą atranką. Tad vaikas iš žemesniosios klasės ne tik perima šios klasės požiūrį į socialinį pasaulį, jis perima jį per savo tėvų (ar kitų individų, atsakingų už jo pirminę so-

cializaciją) individualių šio pasaulio suvokimo ypatumų prizmę. Tas pats žemesniosios klasės požiūris gali įdiegti pasitenkinimo, rezignacijos, karšto pasipiktinimo ar kunkuliuojančio maištingumo nuotaikas. Tad vaikas, kilęs iš žemesniosios klasės, ne tik gyvens pasaulyje, kuris labai skirsis nuo vaiko iš aukštesniosios klasės pasaulio, bet gyvens kitaip negu kaiminystėje gyvenantis kitas vaikas iš žemesniosios klasės[4].

Vargu ar būtina pridurti, kad pirminė socializacija yra kur kas daugiau negu grynai kognityvinis mokymasis. Aplinkybės, kuriomis ji vyksta, būna kupinos didelės emocinės įtampos. Iš tikrųjų turime tvirtą pagrindą tikėti, kad be šitokio emocinio prisirišimo prie reikšmingų kitų mokymosi procesas būtų sunkus, o gal apskritai neįmanomas[5]. Vaikui tapatintis su reikšmingais kitais padeda įvairiausi jo emociniai saitai. Kad ir kokie jie būtų, internalizacija įvyksta tik tada, kai įvyksta identifikacija. Vaikas perima jam reikšmingų kitų vaidmenis ir požiūrius, t.y. internalizuoja juos ir paverčia savais vaidmenimis ir požiūriais. Šitaip tapatindamasis su reikšmingais kitais, vaikas tampa pajėgus identifikuoti save ir įgyti subjektyviai nuoseklų ir įtikimą tapatumą. Kitais žodžiais sakant, Aš yra refleksinė esybė, atspindinti pirmiausia reikšmingų kitų požiūrius į ją[6]; individas tampa toks, kokį jį esant laiko jam reikšmingi kiti. Tai nėra vienpusis, mechaniškas procesas. Šis procesas suponuoja dialektinį ryšį tarp kitų jo tapatinimo ir jo paties savęs tapatinimo, tarp objektyviai priskirto ir subjektyviai pripažinto tapatumo. Dialektika, kuri veikia kiekvieną akimirką, kai individas *tapatinasi* su reikšmingais kitais, yra tarsi mūsų jau aptartos bendrosios dialektikos sukonkretinimas individualiame gyvenime.

Žinoma, šios dialektikos detalės labai svarbios socialinei psichologijai, bet jeigu mes pradėtume gvildenti jos

implikacijas sociolingvistikos teorijai, tai pranoktų mūsų dabar išsikeltą tikslą[7]. Mūsų svarstymams svarbiausias tas faktas, kad individas ne tik perima kitų vaidmenis ir požiūrius, bet, vykstant šiam procesui, perima ir jų pasaulį. Iš tiesų tapatumas objektyviai apibrėžiamas kaip lokalizacija tam tikrame pasaulyje ir subjektyviai gali būti perimamas tik *kartu* su tuo pasauliu. Kitaip sakant, kiekvienas tapatinimasis vyksta horizontuose, kurie implikuoja konkretų socialinį pasaulį. Vaikas sužino, kad jis *yra* tas, kuo jį vadina. Kiekvienas vardas reiškia nomenklatūrą, kuri savo ruožtu implikuoja apibrėžtą socialinę vietą[8]. Įgyti tapatumą – vadinasi, turėti tau skirtą konkrečią vietą pasaulyje. Kaip vaikas perima šį tapatumą („Aš *esu* Johnas Smithas"), taip jis perima ir pasaulį, kurį šis tapatumas nurodo. Subjektyvus tapatumo perėmimas ir subjektyvus socialinio pasaulio perėmimas yra tik skirtingi *to paties* – internalizacijos – proceso aspektai. Šio proceso tarpininkai yra tie patys reikšmingi kiti.

Pirminė socializacija skatina vaiko sąmonę vis labiau abstrahuotis nuo konkrečių kitų vaidmenų ir požiūrių ir pereiti prie vaidmenų ir požiūrių apskritai. Pavyzdžiui, internalizuojant normas, einama nuo „Mama *dabar* pyksta ant manęs" prie „Mama pyksta ant manęs, *kai tik* aš išlieju sriubą". Kadangi ir kiti vaikui reikšmingi asmenys (tėvas, senelė, vyresnioji sesuo ir kt.) pritaria mamos neigiamam požiūriui į sriubos išliejimą, normos bendrumas subjektyviai išplečiamas. Lemiamas žingsnis žengiamas tada, kai vaikas suvokia, kad *visi* yra prieš sriubos išliejimą, ir norma apibendrinama teiginiu „*Niekas* nelieja sriubos". Šiuo atveju „niekas" reiškia „visi", t.y. iš principo *visa* visuomenė tiek, kiek ji reikšminga vaikui. Ši abstrakcija, atsirandanti apibendrinant konkrečių ir reikšmingų kitų vaidmenis ir požiūrius, yra vadinama apibendrintu kitu[9]. Jo formavimasis sąmonėje reiškia, kad dabar indi-

vidas tapatinasi ne tik su reikšmingais kitais, bet ir su visais kitais, t.y. su visuomene. Tik šio apibendrinto tapatinimosi dėka jo paties tapatumas tampa stabilus ir nenutrūkstamas. Jis dabar turi tapatumą ne tik būdamas akistatoje su vienu ar kitu jam reikšmingu asmeniu, bet turi tapatumą *apskritai*. Šis tapatumas subjektyviai suvokiamas kaip tas pats tapatumas – nesvarbu, su kokiais kitais – reikšmingais ar ne – susiduriama. Šis naujas nuoseklus tapatumas apima visus įvairiausius internalizuotus vaidmenis ir požiūrius. Be kitų dalykų, jis apima ir tai, kad aš savęs nepriskiriu prie tų, kurie išlieja sriubą.

Apibendrinto kito formavimasis sąmonėje žymi lemiamą socializacijos fazę. Jis implikuoja visuomenės pačios savaime ir tuo pat metu atsiradusios objektyvios tikrovės internalizavimą. Kartu jis implikuoja, jog yra subjektyviai kuriamas nuoseklus ir nuolatinis tapatumas. Visuomenė, tapatumas *ir* tikrovė subjektyviai kristalizuojasi to paties internalizacijos proceso metu. Ši kristalizacija vyksta kartu su kalbos internalizavimu. Iš tikrųjų dėl priežasčių, kurios akivaizdžios iš ankstesnių pastabų apie kalbą, kalba yra tiek svarbiausias socializacijos turinys, tiek ir svarbiausias jos instrumentas.

Kai apibendrintas kitas išsikristalizuoja sąmonėje, atsiranda simetrinis ryšys tarp subjektyvios ir objektyvios tikrovių. Tai, kas realu „išorėje", atitinka tai, kas realu „viduje". Objektyvią tikrovę galima lengvai „išversti" į subjektyvią tikrovę, ir atvirkščiai. Žinoma, kalba yra svarbiausia šio nuolatinio abiem kryptimis vykstančio vertimo proceso laidininkė. Tačiau reikėtų pabrėžti, kad negali būti visiškos simetrijos tarp objektyvios ir subjektyvios tikrovių. Šios dvi tikrovės atitinka viena kitą, bet jos nėra vienodos apimties. „Prieinama" objektyvi tikrovė yra visada platesnė, negu ta tikrovė, kuri realiai internalizuojama bet kurioje individualioje sąmonėje. Taip yra papras-

čiausiai todėl, kad socializacijos turinius determinuoja socialinis žinojimo paskirstymas. Joks individas neinternalizuoja viso to, kas objektyvuota kaip tikrovė jo visuomenėje, net jeigu ta visuomenė ir jos pasaulis yra palyginti paprasti. Kita vertus, visada būna subjektyvios tikrovės elementų, kurie radosi ne iš socializacijos. Pavyzdžiui, žmogaus savojo kūno suvokimas ankstesnis ir nepriklausomas nuo jokio socialiai įgyto jo suvokimo. Subjektyvi biografija nėra vien socialinė. Individas suvokia save ir kaip esantį visuomenėje, *ir* kaip nesantį joje[10]. Tai reiškia, kad simetrija tarp objektyvios ir subjektyvios tikrovių niekada nebūna statiška, visam laikui nusistovėjusi būklė. Ji visą laiką turi būti kuriama ir atkuriama *in actu*. Kitaip sakant, ryšys tarp individualaus ir objektyvaus socialinio pasaulio yra tarsi nuolatinis balansavimas. Žinoma, antropologinės šito dalyko šaknys yra tos pačios, kurias mes aptarėme nagrinėdami ypatingą žmogaus padėtį gyvūnų pasaulyje.

Vykstant pirminei socializacijai, nėra tapatumo *problemos*. Čia neįmanoma rinktis reikšmingų kitų. Visuomenė tam, kuris turi socializuotis, pateikia iš anksto apibrėžtą reikšmingų kitų tinklą, ir jis privalo pripažinti juos tokius be galimybės rinktis ką nors kita. *Hic Rhodus, hic salta*. Žmogus turi sugyventi su tėvais, kuriuos jam skyrė likimas. Šio nesąžiningo trūkumo, būdingo vaiko situacijai, akivaizdus padarinys yra tai, kad nors vaikas nėra visai pasyvus vykstant jo socializacijai, būtent suaugusieji nustato žaidimo taisykles. Vaikas gali žaisti šį žaidimą entuziastingai arba niūriai paklusdamas. Bet, deja, kito žaidimo aplinkui nėra. Iš to kyla svarbūs padariniai. Kadangi vaikas neturi galimybės rinktis reikšmingų kitų, jo tapatinimasis su jais būna tarsi automatiškas. Dėl tos priežasties jis internalizuoja kitų konkrečią tikrovę tarsi neišvengiamą. Vaikas jam reikšmingų kitų pasaulio

neinternalizuoja kaip vieno iš daugelio galimų pasaulių. Jis internalizuoja jį kaip *pasaulį*, vienintelį egzistuojantį ir vienintelį suvokiamą pasaulį, pasaulį *tout court*. Kaip tik todėl, kad pasaulis internalizuojamas pirminės socializacijos metu, jis kur kas stipriau įsitvirtina sąmonėje negu tie pasauliai, kurie internalizuojami jau antrinės socializacijos metu. Nors ir labai smarkiai gali susilpnėti pradinis neišvengiamumo jausmas vėliau, sklaidantis iliuzijoms, prisiminimas pirmosios realybės aušros tikrumo, kuris niekada nepasikartos, ir toliau lieka susijęs su pirmuoju vaikystės pasauliu. Taigi pirminėje socializacijoje įvyksta tai, kas (žinoma, retrospektyviai) gali atrodyti kaip didžiausias pokštas, kurį visuomenė iškrečia individui, – ji priverčia jį laikyti būtinumu tai, kas iš tikrųjų tėra padrika atsitiktinumų sankaupa, ir priverčia jį manyti, kad atsitiktinis jo gimimas yra prasmingas.

Žinoma, konkretūs turiniai, kurie internalizuojami pirminės socializacijos metu, būna skirtingi įvairiose visuomenėse. Tačiau šis tas yra bendra. Būtent kalba turi būti pirmiausia internalizuota. Su kalba ir jos dėka įvairios motyvacijų ir interpretacijų schemos internalizuojamos kaip instituciškai apibrėžtos. Pavyzdžiui, noras elgtis kaip mažam drąsiam berniukui suponuoja prielaidą, kad maži berniukai natūraliai skirstomi į drąsuolius ir bailius. Šitos schemos duoda vaikui suinstitucintas kasdienio gyvenimo programas. Kai kurios iš jų jam tuoj pat taikomos, kitos numato elgesį, kurio visuomenė reikalaus vėlesniais gyvenimo tarpsniais. Tarkime, drąsa padės jam gerai praleisti kiaurą dieną, kupiną valios išmėginimų, kuriuos sukuria jo bendraamžiai ir visi kiti aplinkiniai. Drąsos jam prireiks ir vėliau – kai bus įšventinamas į karius arba kai jį galbūt pašauks dievas. Šitos programos, tiek iš karto taikomos, tiek ir vėlesniam laikui numatomos, atskiria individo tapatumą nuo kitų individų – pavyzdžiui, mer-

gaičių, berniukų vergų arba berniukų iš kito klano – tapatumo. Pagaliau internalizuojamos bent jau legitimuojančio aparato užuomazgos; vaikas sužino, „kodėl" programos yra kaip tik tokios. Jis privalo būti drąsus, kadangi jis nori tapti tikru vyru; jis privalo atlikinėti ritualus, kadangi kitaip dievai užpyks; jis privalo būti ištikimas vadui, nes tik toks jis gali tikėtis dievų paramos iškilus pavojui, ir t.t.

Tad pirminės socializacijos metu susikuria pirmasis individo pasaulis. Jo ypatingą tvirtumą lemia, bent jau iš dalies, individo ryšio su pačiais pirmaisiais jam reikšmingais kitais neišvengiamumas. Todėl skaidriai tikroviškas vaikystės pasaulis skatina pasitikėti ne tik reikšmingais kitais asmenimis, bet ir jų pateikiamais situacijos apibrėžimais. Vaikystės pasaulis yra didžiai ir neabejojamai realus[11]. Turbūt kitaip ir negalėtų būti šiuo sąmonės raidos tarpsniu. Tik vėliau individas gali leisti sau prabangą bent truputį abejoti. Ir turbūt šis protorealizmas suvokiant pasaulį yra būdingas individui tiek filogenetiškai, tiek ir ontogenetiškai[12]. Kad ir kaip būtų, vaikystės pasaulis toks, kad pamažu individui įdiegtų nominę struktūrą, kuri jam teiktų pasitikėjimą, kad „viskas yra gerai" – kartodamas galbūt dažniausią sakinį, kurį motinos sako savo verkiančioms atžaloms. Vėlesnis atradimas, kad apie kai kuriuos dalykus toli gražu nepasakysi „viskas gerai", gali daugiau ar mažiau šokiruoti. Tai priklauso nuo gyvenimo aplinkybių, bet visais atvejais vaikystės pasaulis, kai į jį žvelgiama retrospektyviai, turbūt išlaikys savo ypatingą tikroviškumą. Jis išlieka „namų pasauliu", kad ir kaip toli žmogus nuo jų nukeliautų – į tuos regionus, kur žmogus apskritai nesijaučia esąs namuose.

Pirminė socializacija apima socialiai apibrėžtus mokymosi tarpsnius. Būdamas *A* amžiaus, vaikas turėtų išmokti *X*, būdamas *B* amžiaus, jis turėtų išmokti *Y*, ir t.t.

Kiekviena tokia programa suponuoja, kad socialiai pripažįstamas augimas ir diferenciacija. Tad kiekviena programa bet kurioje visuomenėje turi atsižvelgti į tai, kad negalima tikėtis, jog vienerių metų vaikas išmoks tai, ką gali išmokti trejų metų vaikas. Be to, dauguma programų, atrodo, skirtingai pateikia dalykus berniukams ir mergaitėms. Žinoma, tokį minimalų atsižvelgimą visuomenei primeta biologiniai faktai. Tačiau, be viso šito, labai skirtingai apibrėžiami mokymosi tarpsniai socialiniu istoriniu aspektu. Tai, kas vienoje visuomenėje vis dar apibūdinama kaip vaikystė, kitoje visuomenėje gali būti apibūdinama kaip pilnametystė. Socialinės vaikystės implikacijos taip pat gali būti labai skirtingos įvairiose visuomenėse – pavyzdžiui, emocinių savybių, moralinės atsakomybės ar intelektualinių gebėjimų požiūriu. Šiuolaikinė Vakarų civilizacija (bent jau iki froidiškojo sąjūdžio) buvo linkusi traktuoti vaikus kaip iš prigimties „tyrus" ir „mielus". Kitos visuomenės laikė juos esant iš prigimties „nuodėmingus" ir „nešvarius", besiskiriančius nuo suaugusiųjų tik savo jėga ir protingumu. Panašių skirtumų būta dėl vaikų seksualinio aktyvumo galimybės, kriminalinės atsakomybės, dieviško įkvėpimo ir t.t. Akivaizdu, kad tokie vaikystės socialinio apibrėžimo skirtumai darė didelę įtaką mokymo programoms[13].

Pirminės socializacijos pobūdžiui daro įtaką taip pat ir keliami reikalavimai, kokį žinių bagažą reikia perduoti. Vienoms legitimacijoms suprasti gali prireikti sudėtingesnės kalbos negu kitoms. Pavyzdžiui, galėtume spėti, kad vaikui reikės mažiau žodžių suprasti, jog negalima masturbuotis, nes tai pykdo jo angelą sargą, negu suprasti argumentą, jog masturbacija trukdys vėlesniam jo seksualiniam prisitaikymui. Visuotinės institucinės tvarkos keliami reikalavimai ir toliau darys įtaką pirminei socializacijai. Skirtingų įgūdžių reikalaujama iš įvairaus am-

žiaus individų vienoje visuomenėje, palyginti su kita, arba iš individų, priklausančių skirtingiems tos pačios visuomenės sluoksniams. Vienoje visuomenėje tam tikras vaiko amžius laikomas tinkamu, kad jis galėtų vairuoti automobilį, kitoje visuomenėje iš tokio amžiaus vaiko tikimasi, kad jis jau bus nužudęs savo pirmąjį priešą. Vaikas iš aukštesniosios klasės gali susipažinti su „gyvenimo faktais" būdamas tokio amžiaus, kokio vaikas iš žemesniosios klasės bus susipažinęs su aborto technikos pradmenimis. Arba vaiko iš aukštesniosios klasės pirmieji patriotiniai jausmai gali prasiveržti tuo metu, kai jo bendraamžis iš žemesniosios klasės pirmą kartą patiria neapykantą policijai ir viskam, ką ji saugo.

Pirminė socializacija baigiasi tada, kai apibendrinto kito (ir visa, kas su tuo susiję) sąvoka įsitvirtina individo sąmonėje. Tada jis yra veiksnus visuomenės narys ir subjektyviai valdo save ir pasaulį. Bet šis visuomenės, tapatumo ir tikrovės internalizavimas neįvyksta kartą ir visam laikui. Socializacija niekada nebūna visiška ir niekada nesibaigia. Tai iškelia mums dvi kitas problemas: pirma, kokiu būdu pirminės socializacijos metu internalizuota tikrovė išlaikoma sąmonėje; ir antra, kokiu būdu toliau vyksta vėlesnės internalizacijos, arba antrinės socializacijos. Mes nagrinėsime šitas problemas atvirkštine tvarka.

b. Antrinė socializacija

Galime įsivaizduoti visuomenę, kurioje po pirminės socializacijos nevyksta jokia tolesnė socializacija. Žinoma, tokia visuomenė turėtų labai paprastą žinojimo bagažą. Visas žinojimas būtų apskritai svarbus, skirtųsi tik individų požiūris į jį. Ši samprata naudinga formuluojant ribinį atvejį, bet mes nežinome jokios visuomenės, kurioje nebūtų *tam tikro* darbo pasidalijimo ir atitinkamai *tam tik-*

ro žinojimo paskirstymo. Tokiu atveju antrinė socializacija tampa būtina.

Antrinė socializacija yra institucinių ar institucijų pagrindu sukurtų „subpasaulių" internalizavimas. Todėl jos mastą ir pobūdį lemia darbo pasidalijimo sudėtingumas ir atitinkamas socialinis žinojimo pasiskirstymas. Žinoma, visuotinai reikšmingas žinojimas taip pat gali būti socialiai paskirstytas – pavyzdžiui, gali egzistuoti klasiniu pagrindu susiformavusios jo „versijos". Bet mes čia turime omenyje socialinį „specialaus žinojimo" paskirstymą – būtent žinojimo, kuris randasi kaip darbo pasidalijimo rezultatas ir kurio „nešėjai" yra instituciškai nustatyti. Trumpam pamiršę kitas šio žinojimo dimensijas, galime sakyti, kad antrinė socializacija yra konkretaus vaidmens nulemto žinojimo įgijimas. Patys vaidmenys tiesiogiai ar netiesiogiai susiję su darbo pasidalijimu. Galima šiek tiek pateisinti šitokį siaurą apibrėžimą, bet jis jokiu būdu nepaaiškina visko. Antrinė socializacija reikalauja perimti konkrečių vaidmenų žodynus, o tai reiškia, pirma, jog internalizuojami semantiniai laukai, kurie struktūrina tam tikrai institucinei sričiai būdingas rutiniškas interpretacijas bei elgesį. Tuo pat metu išmokstama „be žodžių suprasti", vertinti ir emocionaliai nuspalvinti šiuos semantinius laukus. Antrinės socializacijos metu internalizuoti „subpasauliai" paprastai būna dalinės tikrovės – priešingai negu „pamatinis pasaulis", kuris įgyjamas per pirminę socializaciją. Tačiau jie taip pat yra daugiau ar mažiau vientisos tikrovės, kurioms būdingi tiek normatyviniai ir emociniai, tiek ir kognityviniai komponentai.

Be to, joms taip pat reikia bent jau legitimuojančio aparato užuomazgų, kurios dažnai būna susijusios su ritualiniais arba materialiais simboliais. Pavyzdžiui, gali atsirasti skirtumų tarp pėstininkų ir raitininkų. Raitinin-

kai turės būti specialiai apmokomi, o šis apmokymas greičiausiai reikš tai, kad jie įgis ne tik grynai fizinių įgūdžių, būtinų valdyti kovinius žirgus. Kavalerijos kalba taps visai kitokia negu pėstininkų kalba. Terminija bus kuriama atsižvelgiant į ryšį su žirgais, jų savybėmis ir panaudojimu bei situacijomis, susiklostančiomis raitelių gyvenime. Visa tai visai nereikšminga pėstininkui. Kavalerijos kalba bus kitokia ne vien instrumentine prasme. Įširdęs pėstininkas keikiasi minėdamas savo skaudančią koją, o raitininkas gali minėti savo arklio užpakalį. Kitaip sakant, pagrindinė įvaizdžių ir alegorijų dalis kuriama instrumentiniu kavalerijos kalbos pagrindu. Šią konkretaus vaidmens nulemtą kalbą individas internalizuoja *in toto*, kai jis mokomas kovoti kaip raitininkas. Jis tampa raitininku ne tik įgydamas reikiamų įgūdžių, bet ir išmokdamas suprasti ir vartoti šią kalbą. Tada jis gali bendrauti su raitininkais užuominomis, kurios didžiai prasmingos jiems, bet skamba gana kvailai pėstininkams. Nėra reikalo sakyti, kad šis internalizacijos procesas suponuoja subjektyvų tapatinimąsi su vaidmeniu ir jam priskiriamomis normomis: „Aš esu raitininkas", „Raitininkas niekada neleidžia priešui pamatyti savo ristūno uodegos", „Niekada neleiskite moteriai užmiršti pentinų pojūčio", „Greitas raitininkas kare – greitas ir lošime" ir t.t. Prireikus ši prasmių visuma bus palaikoma jos legitimavimu pradedant paprastais elgesio principais ir baigiant anksčiau minėtais rafinuotais mitologiniais konstruktais. Galiausiai gali būti įvairiausių reprezentacinių ceremonijų ir fizinių objektų – pavyzdžiui, metinės arklio dievaičio šventinės iškilmės, kurių metu užkandžiaujama tik sėdint ant arklio nugaros, o įšventinti naujokai gauna arklio uodegos amuletus, kuriuos jie nuo to laiko nešios ant kaklo.

Tokios antrinės socializacijos pobūdis priklauso nuo to, koks yra su ja susijusio žinojimo statusas simboliniame pasaulyje apskritai. Būtina treniruotis norint išmokti priversti arklį traukti mėšlo vežimą arba raitam kovoti mūšyje. Tačiau nepanašu, kad visuomenė, kuri naudoja arklius tik mėšlo vežimams traukti, puoštų šią veiklą rafinuotais ritualais ar ją fetišizuotų. Taip pat neatrodo, kad žmonės, kuriems pavesta dirbti tokį darbą, save kiek nors rimčiau tapatintų su tokiu vaidmeniu. Šiuo atveju tokios veiklos legitimavimas būna kompensacinio pobūdžio. Taigi egzistuoja didelė socialinė istorinė su antrine socializacija susijusių reprezentacijų įvairovė. Tačiau daugumoje visuomenių perėjimas iš pirminės į antrinę socializaciją pažymimas tam tikrais ritualais[14].

Formalius antrinės socializacijos procesus determinuoja pamatinė jos problema: ji visada suponuoja prieš tai buvusį pirminės socializacijos procesą. Tai reiškia, kad ji privalo susidurti su jau susiformavusiu Aš ir su jau internalizuotu pasauliu. Ji negali konstruoti subjektyvios tikrovės *ex nihilo*. Tai yra problemiška, nes jau internalizuotai tikrovei būdinga tendencija išlikti. Visi nauji dabar internalizuotini turiniai turi kokiu nors būdu šlietis prie šios jau esamos tikrovės. Todėl iškyla pirminės socializacijos ir naujų internalizacijų dermės problema. Šią problemą įvairiais atvejais būna lengviau ar sunkiau išspręsti. Įsikalus į galvą, kad švarumas yra asmeninė žmogaus dorybė, nėra sunku priskirti tą pačią dorybę jo arkliui. Bet sužinojus, kad tam tikros nešvankybės yra peiktinos, kol dar esi pėsčiom vaikščiojantis vaikas, gali prireikti kažkaip paaiškinti, kodėl jos dabar yra griežtai *privalomos* raitininkui. Tam, kad būtų įtvirtinta ir išlaikyta dermė, antrinės socializacijos metu prireikia konceptualinių procedūrų, leidžiančių integruoti skirtingus žinojimo darinius.

Antrinės socializacijos metu biologiniai ribotumai tampa vis mažiau reikšmingi mokymosi pakopoms, kurios dabar nustatomos atsižvelgiant į esmines žinojimo, kurį reikia įgyti, savybes, t.y. atsižvelgiant į pamatinę to žinojimo struktūrą. Pavyzdžiui, norint įgyti tam tikrų medžioklės įgūdžių, iš pradžių reikia išmokti laipioti kalnais; norint išmokti diferencialinio skaičiavimo, iš pradžių reikia išmokti algebros. Mokymosi pakopomis taip pat galima manipuliuoti vadovaujantis teisėtais personalo, tvarkančio tam tikrą žinojimą, interesais. Pavyzdžiui, galima nustatyti, kad prieš leidžiant mokytis pranašauti iš paukščių skrydžio, reikia pirma išmokti pranašauti iš gyvulių vidurių, arba kad prieš stojant į balzamavimo mokyklą, privalu turėti vidurinės mokyklos baigimo diplomą, arba kad norint užimti valstybės tarnautojo pareigybę Airijoje, prieš tai reikia išlaikyti gėlų kalbos egzaminą. Tokios išlygos yra šalutinės palyginti su žinojimu, kuris praktiškai reikalingas pranašautojo, balzamuotojo ar Airijos valstybės tarnautojo vaidmenims atlikti. Jos įtvirtinamos instituciškai siekiant sustiprinti šių vaidmenų prestižą arba patenkinti kitus ideologinius interesus. Pradinio išsilavinimo gali visiškai pakakti norint išmokti balzamavimo mokyklos mokymo programą, o Airijos valstybės tarnautojai paprastai savo įprastus reikalus tvarko anglų kalba. Gali būti net taip, kad mokymosi pakopos, kuriomis šitaip manipuliuojama, taps nefunkciškos praktiniu požiūriu. Pavyzdžiui, gali būti skatinama, kad sociologai tyrėjai pirma įgytų koledžo teikiamą „bendros kultūros" išsilavinimą, o po to mokytųsi profesijos, nors iš tikrųjų jie galėtų efektyviau dirbti savo darbą, jeigu jų neslėgtų tokios rūšies „kultūra".

Pirminė socializacija negali vykti be vaiko emocinio tapatinimosi su jam reikšmingais kitais, o antrinė sociali-

zacija iš esmės gali apsieiti be tokio pobūdžio tapatinimosi, ir ji gali sėkmingai vykti esant tik tokiam abipusiam tapatinimuisi, koks būtinas apskritai bendraujant žmonėms. Tiesmukiškai sakant, būtina mylėti savo motiną, bet ne mokytoją. Vėliau gyvenime socializacija paprastai pradeda įgyti vaikystę primenančio jausmingumo, kai per ją siekiama radikaliai pakeisti subjektyvią individo tikrovę. Tai ypatingos problemos, kurias nagrinėsime truputį vėliau.

Pirminės socializacijos metu vaikas jam reikšmingus kitus suvokia ne kaip institucijų pareigūnus, bet kaip tikrovės *tout court* tarpininkus; vaikas savo tėvų pasaulį internalizuoja kaip *pasaulį*, bet ne kaip pasaulį, priklausantį konkrečiam instituciniam kontekstui. Kai kurias krizes, ištinkančias po pirminės socializacijos, iš tikrųjų sukelia pripažinimas, kad tėvų pasaulis *nėra* vienintelis pasaulis, bet užima labai konkrečią socialinę vietą, galbūt net turinčią menkinamąją konotaciją. Pavyzdžiui, ūgtelėjęs vaikas sužino, kad pasaulis, kuriam atstovauja jo tėvai, tas pats pasaulis, kurį jis anksčiau laikė savaime suprantama neišvengiama tikrove, iš tikrųjų yra neišsilavinusių žemesniosios klasės Pietų kaimiečių pasaulis. Antrinės socializacijos metu paprastai suvokiamas institucinis kontekstas. Nėra reikalo sakyti, kad nebūtinai turi būti rafinuotai suprantamos visos institucinio konteksto implikacijos. Kalbant apie minėtą pavyzdį, vis dėlto pietietis vaikas savo mokyklos mokytoją suvokia kaip institucijos pareigūną – šitaip jis niekada nesuvokė savo tėvų. Jo supratimu, mokytojo vaidmuo reprezentuoja konkrečias institucines prasmes – valstybės, o ne regiono, nacionalinio viduriniosios klasės pasaulio, o ne vaiko namams būdingos žemesniosios klasės aplinkos, miesto, o ne kaimo. Vadinasi, socialinę sąveiką tarp mokytojų ir mokinių galima formalizuoti. Mokytojams nėra reikalo būti reikš-

mingiems kitiems jokia šio žodžio prasme. Jie yra institucijos pareigūnai, formaliai įpareigoti perduoti konkretų žinojimą. Antrinės socializacijos metu vaidmenims būdingas didelis anonimiškumas, t.y. jie lengvai atsiejami nuo juos atliekančių individų. Žinias, kurias perteikia vienas mokytojas, gali dėstyti ir kitas. Bet kuris šio tipo pareigūnas galėtų perteikti šitokio pobūdžio žinias. Žinoma, pavienius pareigūnus galima subjektyviai diferencijuoti įvairiais atžvilgiais (laikyti daugiau ar mažiau vienodais, geresniais ar blogesniais matematikos mokytojais ir t.t.), bet iš principo jie gali pakeisti vieni kitus.

Žinoma, šis formalumas ir anonimiškumas susiję su emociniu socialinių santykių pobūdžiu antrinės socializacijos metu. Tačiau pats svarbiausias šių santykių padarinys yra tai, kad antrinės socializacijos metu perimamų turinių subjektyvus neišvengiamumas jaučiamas kur kas mažiau negu pirminės socializacijos metu perimtų turinių neišvengiamumas. Todėl antrinės socializacijos metu internalizuoto žinojimo realumo akcento kur kas lengviau nepaisyti (tai reiškia, jog subjektyvus jausmas, kad šios internalizacijos yra realios, greičiau praeina). Ankstyvoje vaikystėje internalizuotą tvirtą tikrovę gali dezintegruoti žiaurūs asmeniniai sukrėtimai; daug lengviau sugriauti vėliau internalizuotas tikroves. Be to, palyginti lengva atsisakyti antrinių internalizacijų tikrovės. Vaikas norom nenorom gyvena pasaulyje, kurį apibrėžia jo tėvai, bet jis gali su džiaugsmu palikti aritmetikos pasaulį, kai tik išeina iš klasės.

Todėl įmanoma atskirti dalį savojo Aš ir su ja susijusią tikrovę kaip reikšmingas tik konkrečioje tam tikro vaidmens situacijoje. Tad individas nustato distanciją tarp, viena, savojo visuminio Aš ir jo tikrovės ir, antra, konkretų vaidmenį atliekančio Aš ir jo tikrovės[15]. Tai labai svarbu ir įmanoma tik pasibaigus pirminei socializacijai. Dar

kartą tiesmukiškai sakant, vaikui lengviau „pasislėpti" nuo mokytojo negu nuo motinos. Priešingai, galima teigti, jog šio sugebėjimo „slapstytis" didėjimas yra svarbus brendimo proceso aspektas.

Pirminės socializacijos metu internalizuoto žinojimo realumo akcentas atsiranda tarsi automatiškai. Antrinės socializacijos metu jį reikia įtvirtinti taikant specialius pedagogikos metodus, kurie individą „grąžina namo". Frazė kelia asociacijas. Pirminė vaikystės tikrovė yra „namai". Ji iškyla kaip neišvengiama ir tarsi „natūrali". Visos vėlesnės tikrovės, palyginti su šia, yra „dirbtinės". Tad mokyklos mokytojas mėgina „grįžimo namo" pobūdį suteikti perteikiamoms žinioms – stengiasi padaryti jas gyvas (t.y. sukelti jausmą, kad jos tokios pat gyvos kaip vaiko „namų pasaulis"), reikšmingas (t.y. susieti su reikšmingumą laiduojančiomis struktūromis, kurios jau yra „namų pasaulyje"), ir įdomias (t.y. skatinti vaiką nukreipti dėmesį nuo „natūralių" objektų prie „dirbtinesnių"). Šie manevrai yra būtini, nes internalizuota tikrovė jau egzistuoja ir atkakliai „stovi skersai kelio". Šių pedagogikos metodų mastas ir konkretus pobūdis priklausys nuo to, kokia yra individo motyvacija įgyti naujų žinių.

Kuo subjektyviai įtikimesnį pereinamumą tarp pirminių ir naujų žinojimo elementų sukurs šie metodai, tuo greičiau jais pateikiamos žinios įgis realumo akcentą. Antrosios kalbos mokomasi remiantis savaime suprantama „gimtosios kalbos" sukurta tikrove. Ilgą laiką žmogus visus išmokstamus naujos kalbos elementus nuolat verčiasi į savo gimtąją kalbą. Tik šitokiu būdu nauja kalba gali tapti vis realesnė. Kai šis realumas įsitvirtina, pamažu tampa įmanoma atsisakyti vertimo. Individas pradeda „įsimąstyti" į naująją kalbą. Vis dėlto retai kada vėliau išmokta kalba įgyja tą neišvengiamą, savaime akivaizdų realumą, kuris būdingas vaikystėje išmoktai pirmajai kal-

bai. Iš to, žinoma, kyla gimtosios kalbos emocionalumas. *Mutatis mutandis*, tas pats rėmimasis „namų" tikrove, ryšys su ja ir tik lėtas šio ryšio nutraukimas būdingas kitoms antrinės socializacijos metu vykstančio mokymosi pakopoms.

Tai, kad antrinės socializacijos procesai nesuponuoja stipraus tapatinimosi, o šios socializacijos turiniai neatrodo esą neišvengiami, gali būti praktiniu požiūriu naudinga, nes dėl to tampa įmanomos racionalios ir emociškai kontroliuojamos mokymosi pakopos. Bet kadangi šio internalizacijos tipo turinių subjektyvi tikrovė trapi ir nepatikima, palyginti su pirminės socializacijos internalizacijomis, kai kuriais atvejais reikia išplėtoti specialius metodus, kad būtų garantuotas bent šioks toks tapatinimasis ir neišvengiamumo jausmas. Tokių metodų poreikis gali būti arba gelminis, kylantis besimokant ir taikant internalizuojamus turinius, arba jis gali kilti dėl to, kad būtų patenkinti teisėti konkretų socializacijos procesą reguliuojančio personalo interesai. Pavyzdžiui, individas, kuris nori tapti tobulu muzikantu, privalo visiškai atsiduoti savo dalykui, o šitai daryti visai nebūtina individui, studijuojančiam inžineriją. Efektyvus inžinieriaus rengimas gali būti formalus, labai racionalus, emociškai neutralus procesas. Antra vertus, muzikinis lavinimas paprastai reikalauja daug labiau tapatintis su maestro ir daug labiau panirti į muzikos tikrovę. Šį skirtumą lemia vidiniai inžinerinio ir muzikinio žinojimo skirtumai, taip pat gyvensena, leidžianti praktiškai taikyti šias dvi žinojimo atmainas. Profesionaliam revoliucionieriui taip pat reikia neišmatuojamai stipriau tapatintis ir turėti daug stipresnį neišvengiamumo jausmą negu inžinieriui. Bet čia būtinumo jausmą lemia ne esminės paties žinojimo savybės, nes šis žinojimas savo turiniu gali būti gana paprastas ir skurdus, o asmeninis atsidavimas, kurio iš revoliucionieriaus

reikalauja teisėti revoliucinio sąjūdžio interesai. Kartais būtinybę taikyti sustiprinimo metodus gali lemti ir vidaus, ir išorės veiksniai. Vienas pavyzdžių – religinio personalo socializavimasis.

Tokiais atvejais taikomi metodai skirti tam, kad sustiprėtų emocinis socializacijos procesų krūvis. Paprastai šie metodai apima rafinuoto iniciacijos proceso suinstitucinimą, mokinystės tarpsnį, kurio metu individas visiškai angažuojasi internalizuojamai tikrovei. Kaip pamatysime truputėlį vėliau, kai reikia realiai transformuoti individo „namų" tikrovę, šis procesas savo pobūdžiu tampa maksimaliai panašus į pirminę socializaciją. Bet ir nevykstant tokiai transformacijai, antrinė socializacija įgyja tokį emocinį krūvį, koks instituciniu požiūriu yra laikomas būtinu norint panirti į naują tikrovę ir jai angažuotis. Atitinkamai individo ir jį socializuojančio personalo ryšys tampa „reikšmingas" – būtent šis socializuojantis personalas socializuojamo individo atžvilgiu tampa jam reikšmingais kitais. Tada individas visapusiškai angažuojasi naujajai tikrovei. Jis „atiduoda save" muzikai, revoliucijai, religijai ne tik iš dalies, bet su visu tuo, kas, subjektyviai žvelgiant, yra visas jo gyvenimas. Žinoma, pasirengimas aukotis yra galutinis tokio pobūdžio socializacijos padarinys.

Svarbi aplinkybė, galinti skatinti poreikį šitaip intensyviai socializuotis, yra tikrovę apibrėžiančio įvairioms institucijoms atstovaujančio personalo konkurencija. Revoliucinio auklėjimo atveju pagrindinė problema yra individo socializavimasis priešingai apbrėžiamoje tikrovėje. „Priešingai" reiškia priešinimąsi tiems tikrovės apibrėžimams, kuriuos pateikia „oficialūs" visuomenės legitimuotojai. Bet taip pat gali būti intensyvesnis muzikantų socializavimasis visuomenėje, kurioje tarp muzikinės bendruomenės estetinių vertybių vyksta arši konku-

rencija. Pavyzdžiui, gali būti manoma, kad norintis tapti muzikantu šiuolaikinėje Amerikoje privalo atsiduoti muzikai su tokiu emociniu įkarščiu, kokio visai nereikėjo devyniolikto šimtmečio Vienoje, mat Amerikos sąlygomis patiriama stipri konkurencija to, kas subjektyviai atrodo yra „žiurkių rasės" „materialistinis" ir „masinės kultūros" pasaulis. Panašiai religiniam mokymui pliuralizmo sąlygomis prireikia „dirbtinių" tikrovės pabrėžimo metodų, kurie nebūtini religijos monopolijos sąlygomis. Tapti katalikų kunigu Romoje vis dar yra „natūralu", bet ne Amerikoje. Vadinasi, Amerikos teologinės seminarijos privalo spręsti „tikrovės išsprūdimo" problemą ir numatyti metodus, kaip „suklijuoti" tą pačią tikrovę. Nieko nuostabaus, kad jos renkasi aiškią priemonę – savo daugiausia vilčių teikiančius studentus tam tikram laikui siunčia į Romą.

Panašių variacijų gali būti tame pačiame instituciniame kontekste – tai priklauso nuo tikslų, keliamų skirtingų kategorijų personalui. Taigi profesionalaus karininko kariniai įsipareigojimai yra visai kitokie negu šauktinio įsipareigojimai. Į šį faktą aiškiai atsižvelgiama organizuojant mokymą. Panašiai skirtingų įsipareigojimų institucinei tikrovei reikalaujama iš vadovaujančio personalo ir iš žemesniojo „baltų apykaklių" ešalono, iš psichoanalitiko ir iš psichologinę pagalbą teikiančio socialinio darbuotojo, ir t.t. Vadovas privalo būti „politiškai tvirtas", o šito visai nereikia mašininininkių biuro prižiūrėtojui, psichoanalitikas privalo imtis „didaktinės analizės", o socialiniam darbuotojui tai tik siūloma ir t.t. Tad sudėtingose institucijose esama labai diferencijuotų antrinės socializacijos sistemų, kurios kartais labai smarkiai priklausomos nuo skirtingų įvairių kategorijų institucinio personalo poreikių[16].

Suinstitucintas keliamų uždavinių paskirstymas tarp pirminės ir antrinės socializacijos priklauso nuo socialinio žinojimo paskirstymo sudėtingumo. Tol, kol jis yra palyginti paprastas, ta pati institucinė agentūra gali pereiti nuo pirminės socializacijos prie antrinės ir tęsti pastarąją su dideliu užmoju. Labai sudėtingais atvejais gali būti plėtojamos specializuotos antrinės socializacijos agentūros, turinčios nuolatinį personalą, kuris specialiai išmokytas spręsti ugdymo uždavinius. Kai tokio masto specializacijos nepakanka, gali būti virtinė socializuojančių agentūrų, derinančių šiuos uždavinius su kitais uždaviniais. Šiuo atveju, pavyzdžiui, galima nustatyti, kad tam tikro amžiaus berniukas turi iš motinos lūšnos persikelti į kareivines, kur jis bus mokomas tapti raitininku. Pastaruoju atveju nereikia nuolatinio mokytojų personalo. Vyresni raitininkai gali mokyti jaunesnius. Žinoma, šiuolaikinio švietimo raida geriausiai iliustruoja, kaip vyksta antrinė socializacija, globojama specializuotų agentūrų. Vis mažėjantis šeimos vaidmuo antrinės socializacijos metu yra pernelyg gerai žinomas dalykas, kad reikėtų šį klausimą čia plačiau svarstyti[17].

c. Subjektyvios tikrovės palaikymas ir transformavimas

Kadangi socializacija niekada nebūna visiška ir kadangi nuolatos kyla grėsmė subjektyviam internalizuojamų turinių tikrumui, tai kiekviena gyvybinga visuomenė turi plėtoti procedūras, leidžiančias palaikyti tikrovę ir garantuoti tam tikrą simetriją tarp subjektyvios ir objektyvios tikrovės. Mes jau aptarėme šią problemą kalbėdami apie legitimaciją. Čia mums labiau rūpi, kaip ginama subjektyvi, o ne objektyvi tikrovė, t.y. tikrovė, kurią suvokia individo sąmonė, o ne tikrovė, kuri institucišKai apibrėžiama.

Pirminės socializacijos metu internalizuojama tikrovė suvokiama kaip neišvengiama. Šią internalizaciją galima laikyti sėkminga, kai daugiausia laiko patiriamas jausmas, jog ši tikrovė neišvengiama, ar bent jau šis jausmas patiriamas tol, kol individas veikia kasdienio gyvenimo pasaulyje. Bet net kai kasdienio gyvenimo pasaulis išsaugo savo tvirtą ir savaime suprantamą realumą *in actu*, šiam pasauliui kelia grėsmę ribinės žmogaus patyrimo situacijos, nuo kurių negalima visiškai atsiriboti panirus į kasdienę veiklą. Mus nuolatos persekioja metamorfozės. Vienas iš jų atsimename kaip realias, kitas tik nujaučiame kaip bloga lemiančias galimybes. Taip pat egzistuoja daugiau tiesioginę grėsmę keliantys konkuruojantys tikrovės apibrėžimai, su kuriais galima susidurti socialiniame gyvenime. Vienas dalykas, kai dorybingas šeimos vyras svajoja apie neapsakomas orgijas nakties vienatvėje, visai kas kita yra matyti, kaip šias svajones iš tikrųjų įgyvendina libertarų kolonija kaiminystėje. Lengviau paskelbti karantiną svajonėms sąmonėje kaip „nesąmonei", kurios reikia atsikratyti, arba kaip psichikos nukrypimams, dėl kurių reikia tyliai apgailestauti; jos išlieka kaip fantazmai *vis-a-vis* kasdienio gyvenimo tikrovę. Realus jų išsipildymas daug triukšmingiau užgriūva sąmonę. Tenka neleisti joms iš tikrųjų išsipildyti anksčiau, negu su jomis susitvarko sąmonė. Šiaip ar taip, jų išsipildymo negalima paneigti, kaip galima bent jau mėginti neigti metamorfozes, susijusias su ribinėmis situacijomis.

Kadangi antrinė socializacija yra „dirbtinesnio" pobūdžio, tai subjektyvus jos internalizacijų realumas tampa net dar pažeidžiamesnis, kai susiduria su jam iššūkį metančiais tikrovės apibrėžimais. Taip yra ne todėl, kad šios internalizacijos kasdieniame gyvenime nėra laikomos savaime suprantamomis ar suvokiamos kaip mažiau realios, o todėl, kad jų realumas yra ne taip giliai įsišaknijęs

sąmonėje, tad jį lengviau pašalinti. Pavyzdžiui, kasdieniame gyvenime savaime suprantamais dalykais laikomas ir draudimas vaikščioti nuogam, kuris susijęs su gėdos jausmu ir internalizuojamas pirminės socializacijos metu, ir taisyklės, kaip dera apsirengti skirtingomis visuomeninėmis progomis, kurios įsitvirtina kaip antrinės socializacijos. Kol nėra metamas socialinis iššūkis, abiem atvejais individui nekyla jokių problemų. Tačiau iššūkis pirmuoju atveju turėtų būti daug stiprenis negu antruoju, nes jis kristalizuojasi į grėsmę, kylančią rutiniškai ir savaime suprantama laikomai tikrovei. Pakanka palyginti šiek tiek pasikeisti subjektyviam tikrovės apibrėžimui, ir individas savaime suprantamu dalyku galėtų pradėti laikyti tai, jog galima eiti į įstaigą ir be kaklaraiščio. Daug drastiškiau turėtų pasikeisti subjektyvus tikrovės apibrėžimas, kad individas savaime suprantamu dalyku laikytų tai, jog eina ten apskritai nuogas. Pirmuoju atveju pokytį galėtų socialiai medijuoti vien darbo pakeitimas – tarkime, perėjimas dirbti iš koledžo kaime į didelio miesto koledžą. Antruoju atveju individo aplinkoje kiltų socialinė revoliucija; subjektyviai ji būtų suvokiama kaip esminis perversmas, galbūt po stipraus pradinio pasipriešinimo.

Ribinės situacijos kelia mažesnę grėsmę antrinių internalizacijų tikrovei, nes ši tikrovė paprastai nėra reikšminga, kai jos susiklosto. Gali atsitikti, kad tokia tikrovė suvokiama kaip triviali būtent todėl, kad atskleidžiamas jos nereikšmingumas palyginti su ribine situacija. Tad galima teigti, jog mirties neišvengiamumas kelia didelę grėsmę, kad ankstesnis individo savęs tapatinimas su žmogumi, moralia būtybe ar krikščionimi taps nerealus. Individui tapatinantis su moteriško apatinio trikotažo cecho skyriaus vadovo pavaduotoju, tokioje situacijoje ne tiek grėsmė kyla jo tapatumui, kiek šis tapatumas tampa

trivialus. Atvirkščiai, galima teigti, kad pirminių internalizacijų išlaikymas susidūrus su ribinėmis situacijomis yra patikimas jų subjektyvaus realumo matas. Šis testas visiškai netiktų daugumai antrinių socializacijų. Prasminga mirti kaip žmogui, vargu ar prasminga mirti kaip moteriško apatinio trikotažo cecho skyriaus vadovo pavaduotojui. Taigi ten, kur socialiai tikimasi, jog antrinės socializacijos išlaikys patvarų realumą atsidūrus ribinėse situacijose, reikės intensyvinti ir iš naujo įtvirtinti socializacijos procedūras mūsų jau aptartu būdu. Tai vėl galima iliustruoti religiniais ir kariniais antrinės socializacijos procesais.

Patogu skirti du bendruosius tikrovės palaikymo tipus – tai rutiniškas palaikymas ir krizinis palaikymas. Pirmojo tipo palaikymas išlaiko internalizuotą tikrovę kasdieniame gyvenime, o antrojo tipo – krizės momentais. Abu tipai suponuoja iš esmės tuos pačius socialinius procesus, tačiau reikėtų nurodyti kai kuriuos skirtumus.

Kaip matėme, kasdienio gyvenimo tikrovė palaiko save per savo pačios rutiniškumą, kuris yra institucionalizacijos esmė. Tačiau, be to, kasdienio gyvenimo tikrovė nuolat vis iš naujo patvirtinama individui sąveikaujant su kitais. Kadangi tikrovė iš pradžių internalizuojama per socialinius procesus, tai ją sąmonėje palaiko socialiniai procesai. Šie pastarieji procesai pernelyg drastiškai nesiskiria nuo ankstesnės internalizacijos procesų. Jie taip pat atspindi pagrindinį faktą, kad tarp subjektyvios tikrovės ir socialiai apibrėžiamos objektyvios tikrovės privalo egzistuoti ryšys.

Socialiniame tikrovės palaikymo procese įmanoma atskirti reikšmingus kitus nuo mažiau svarbių kitų[18]. Visi ar bent jau dauguma kitų, su kuriais individas susitinka kasdieniame gyvenime, padeda jam vis iš naujo patvirtinti jo subjektyvią tikrovę. Taip būna net tokioje „nereikšmingoje" situacijoje kaip kelionė priemiestiniu trau-

kiniu. Individas gali nieko nepažinoti traukinyje ir gali su niekuo nekalbėti. Ir vis dėlto nuolatinių bendrakeleivių minia vėl iš naujo patvirtina kasdienio gyvenimo struktūrą. Visu savo elgesiu bendrakeleiviai ištraukia individą iš rafinuotos ankstyvo ryto snaudulio tikrovės ir tiesiai skelbia jam, kad pasaulis – tai rimti žmonės, vykstantys į darbą, atsakomybė ir tvarkaraščiai, New Haveno geležinkelis ir Niujorko *Times*. Paskutinis dalykas, žinoma, dar kartą patvirtina plačiausias individo tikrovės koordinates. Viskas šiame laikraštyje – nuo pranešimų apie orą iki prašančių pagalbos skelbimų – įtikina jį, kad jis iš tikrųjų yra pačiame tikriausiame pasaulyje. Kartu jis patvirtina, kad bloga žadančios ekstazės, patirtos prieš pusryčius, nėra visai realios: svetimi tariamai pažįstamų daiktų kontūrai pabudus iš nemalonaus sapno, šokas neatpažinus savo paties veido vonios veidrodyje, kiek vėliau – neapsakomas įtarimas, kad jo paties žmona ir vaikai yra paslaptingi pašaliečiai. Dauguma individų, kurie linkę į tokius metafizinius siaubus, sugeba iš dalies jų atsikratyti griežtai atlikdami savo rytinius ritualus. Tad kasdienio gyvenimo tikrovė yra bent jau nedrąsiai įtvirtinama tuo metu, kai jie žengia lauk pro savo namų duris. Tačiau tikrovė tampa pakankamai patikima tik atsidūrus anonimiškoje priemiestinio traukinio bendruomenėje. Ji įgyja tvirtumo, kai traukinys įvažiuoja į Centrinę stotį. Dabar individas gali murmėti sau *Ergo sum* ir eiti į savo įstaigą visiškai budrus ir pasitikėdamas savimi.

Todėl būtų klaida manyti, kad tik reikšmingi kiti padeda išlaikyti subjektyvią tikrovę. Bet reikšmingi kiti vaidina pagrindinį vaidmenį tikrovės palaikymo ekonomijoje. Jie itin svarbūs nuolat patvirtinant lemiamą tikrovės elementą, kurį vadiname tapatumu. Tam, kad išlaikytų pasitikėjimą, kad jis iš tikrųjų yra tas, kuo mano esąs, individui reikia ne tik numanomo jo tapatumo patvirtini-

mo, kurį jam duos net atsitiktiniai kasdieniai kontaktai, bet ir aiškaus bei emociškai nuspalvinto reikšmingų kitų laiduojamo patvirtinimo. Kalbant apie ankstesnį pavyzdį, mūsų priemiesčio gyventojas tokio patvirtinimo, ko gero, ieškos šeimos aplinkoje (kaimynai, bažnyčia, klubas ir t.t.), nors šią funkciją gali atlikti ir artimi jo verslo partneriai. Be to, jeigu jis miega su savo sekretore, tai jo tapatumas ir patvirtinamas, ir sustiprinamas. Tai leidžia daryti prielaidą, jog individui patinka, kad jo tapatumas patvirtinamas. Toks pat procesas vyksta ir kai patvirtinami tapatumai, kurie individui nepatinka. Net atsitiktinės pažintys gali patvirtinti jo savęs tapatinimą su beviltišku nevykėliu, bet žmona, vaikai ir sekretorė patvirtina tai nepaneigiamai ir galutinai. Abiem atvejais procesas, vedantis nuo objektyvios tikrovės apibrėžimo prie subjektyvios tikrovės išlaikymo, yra tas pats.

Reikšmingi kiti individo gyvenime yra pagrindiniai jo subjektyvios tikrovės palaikymo agentai. Mažiau reikšmingi kiti veikia tarsi savotiškas choras. Žmona, vaikai ir sekretorė kiekvieną dieną vis iš naujo iškilmingai patvirtina, kad jis esąs svarbus žmogus arba beviltiškas nevykėlis; netekėjusios tetos, virėjai ir liftininkai įvairiu mastu prisideda prie šito patvirtinimo. Žinoma, visiškai įmanoma, kad tarp šių žmonių būna nesutarimų. Tada individui iškyla nuoseklumo problema, kurią jis paprastai gali spręsti arba keisdamas savo tikrovę, arba savo šią tikrovę palaikančius santykius. Jam gali iškilti alternatyva: arba pripažinti savo kaip nevykėlio tapatumą, arba atleisti sekretorę, arba išsiskirti su žmona. Jis taip pat gali savo nuožiūra sumenkinti kai kurių šių žmonių kaip reikšmingų kitų statusą ir, ieškodamas svarių savo tikrumo patvirtinimų, kreiptis į kitus žmones: pavyzdžiui, į savo psichoanalitiką arba senus klubo bičiulius. Organizuojant šiuos tikrovę palaikančius ryšius, gali rastis didžiulė painiava,

ypač mobilioje ir vaidmenimis susiskirsčiusioje visuomenėje[19].

Ryšys tarp reikšmingų kitų ir „choro" palaikant tikrovę yra dialektinis: būtent jie sąveikauja vienas su kitu ir su ta subjektyvia tikrove, kurią jie padeda patvirtinti. Tvirtai negatyvus tapatinimas, rodomas platesnės aplinkos, gali galų gale padaryti įtaką tapatinimui, kurį rodo reikšmingi kiti – kai net liftininkas nepajėgia pasakyti „pone", tai ir žmona gali nebelaikyti savo vyro svarbiu žmogumi. Atvirkščiai, reikšmingi kiti gali galų gale padaryti įtaką platesnei aplinkai – „ištikima" žmona gali būti vertinga parama, kai individas siekia įgyti tam tikrą tapatumą tarp savo verslo partnerių. Taigi tikrovės palaikymas ir tikrovės patvirtinimas aprėpia visą individo socialinę padėtį, nors reikšmingi kiti ir vaidina išskirtinį vaidmenį šiuose procesuose.

Lengviausia įsitikinti tuo, kad reikšmingi kiti ir „choras" yra palyginti svarbūs, apžvelgus subjektyvios tikrovės *ne*patvirtinimo pavyzdžius. Tai, kad žmona nepatvirtina tikrovės, savaime turi kur kas didesnę galią negu panašus veiksmas, kurį padaro atsitiktinis pažįstamas. Pastarojo veiksmai turi tapti pakankamai dažni, kad prilygtų žmonos įtakai. Vieno iš geriausių draugų kartojama nuomonė, kad laikraščiai paviršutiniškai praneša apie svarbiausius įvykius ir neatskleidžia jų esmės, gali būti daug svaresnė negu tokia pati kirpėjo nuomonė. Tačiau jeigu dešimt atsitiktinių pažįstamų iš eilės pareiškia tą pačią nuomonę, ji pradeda nusverti priešingą geriausio draugo nuomonę. Šių įvairių tikrovės apibrėžimų subjektyvus kristalizavimas nulems, kaip individas bus linkęs reaguoti į tai, kad vieną rytą priemiestiniame traukinyje pasirodys ištisa niūrių, tylių, portfeliais nešinų kinų falanga; būtent nulems tai, kokią reikšmę savo tikrovės apibrėžime individas teikia reiškiniui. Imkime kitą pavyzdį:

jeigu individas yra nuoširdus katalikas, jo tikėjimo tikrovei nekelia grėsmės netikintys verslo partneriai. Tačiau labai tikėtina, kad jai grėsmę keltų netikinti žmona. Taigi logiška, kad pliuralistinėje visuomenėje katalikų bažnyčia toleruoja plačią tarpreliginių asociacijų įvairovę ekonomikos ir politikos gyvenime, bet ir toliau nepritariamai žiūri į mišrias tikėjimo požiūriu santuokas. Apskritai tada, kai vyksta konkurencija tarp skirtingų tikrovę apibrėžiančių agentų, įvairiausių antrinių grupių ryšiai su konkurentais gali būti toleruojami tol, kol yra tvirti pirminės grupės ryšiai, kurie padeda, susidūrus su konkurentais, nuolatos iš naujo patvirtinti *vieną* tikrovę[20]. Puikiausias čia pavyzdys – tai, kaip Katalikų bažnyčia prisitaikė prie pliuralistinių Amerikos sąlygų.

Svarbiausia tikrovės palaikymo priemonė yra pokalbis. Galima manyti, kad individo kasdienį gyvenimą dera suprasti kaip nuolat veikiantį pokalbių mechanizmą, kuris visą laiką palaiko, keičia ir rekonstruoja jo subjektyvią tikrovę[21]. Žinoma, pokalbis iš esmės reiškia tai, kad žmonės tarpusavyje kalbasi. Tai visai neneigia turtingos neverbalinės komunikacijos auros, kuri gaubia šnekėjimą. Vis dėlto šnekėjimas išlaiko ypatingą vaidmenį visuminiame pokalbio mechanizme. Tačiau svarbu pabrėžti, kad pokalbio metu tikrovė palaikoma daugiausia implicitiškai, o ne eksplicitiškai. Dažniausiai pokalbio metu nevartojama pernelyg daug žodžių pasaulio prigimčiai apibrėžti. Greičiau pokalbis vyksta tokiame pasaulyje, kuris tyliai laikomas savaime suprantamu. Tad toks persimetimas žodžiais, kaip „Ką gi, laikas man vykti į stotį" ir „Puiku, brangusis, sėkmės tau darbe", suponuoja visą pasaulį, *kuriame* šie atrodytų paprasti teiginiai turi prasmę. Dėl šios implikacijos persimetimas žodžiais patvirtina šio pasaulio subjektyvų realumą.

Jei tai suprantama, tai greitai pamatoma, jog dauguma, o gal ir visi kasdieniai pokalbiai palaiko subjektyvią tikrovę. Iš tikrųjų šią tikrovę sutelkia gausūs ir pastovūs atsitiktiniai pokalbiai – pokalbiai, kurie *gali būti atsitiktiniai* kaip tik todėl, kad jie remiasi savaime suprantamu laikomo pasaulio rutiniškumu. Atsitiktinumo praradimas perspėja, kad rutina sutrikdyta ir kad – bent potencialiai – kyla grėsmė savaime suprantamai tikrovei. Tad galime įsivaizduoti, kaip paveikia atsitiktinumą persimetimas tokiais žodžiais: „Ką gi, laikas man vykti į stotį", „Puiku, brangusis, nepamiršk su savimi pasiimti ginklo".

Pokalbio mechanizmas, visą laiką palaikydamas tikrovę, kartu visą laiką ją modifikuoja. Vienų dalykų atsisakoma, o kitų padaugėja. Šitaip vieni sektoriai to, kas dar laikoma savaime suprantama, susilpnėja ir sustiprėja kiti sektoriai. Tad subjektyvus realumas to, apie ką niekada nekalbama, tampa netvirtas. Viena yra imtis trikdančio seksualinio veiksmo. Visai kas kita kalbėti apie jį iš anksto ar vėliau. Atvirkščiai, anksčiau prabėgomis ir miglotai suvoktiems dalykams pokalbis suteikia tvirtus kontūrus. Galima abejoti savo religija, bet šios abejonės tampa visai kitokio tikrumo, kai jos būna aptariamos. Tada individas „įsikalba" šias abejones; jos žmogaus sąmonėje objektyvuojamos kaip tikrovė. Apskritai sakant, pokalbio mechanizmas palaiko tikrovę „apšnekėdamas" įvairius patyrimo elementus ir skirdamas jiems apibrėžtą vietą realiame pasaulyje.

Šią pokalbio galią kurti tikrovę lemia jau lingvistinio suobjektinimo faktas. Mes jau matėme, kaip kalba, transformuodama patyrimo *panta rhei* į rišlią tvarką, objektyvuoja pasaulį. Įtvirtindama šią tvarką, kalba *realizuoja* pasaulį dviem atžvilgiais: jį suvokia ir kuria. Pokalbis šį kalbos realizuojamąjį veiksmingumą aktualizuoja individo egzistavimui būdingose akistatos situacijose. Pokalbio

metu kalbinės objektyvacijos tampa individo sąmonės objektais. Tad pamatinis tikrovės palaikymo faktas yra nuolatinis tos pačios kalbos vartojimas siekiant objektyvuoti kaupiamą asmeninę patirtį. Plačiausia prasme visi, kurie kalba ta pačia kalba, yra tikrovę palaikantys kiti. Šito dalyko reikšmę galima toliau diferencijuoti atsižvelgiant į tai, ką reiškia „bendra kalba" – nuo pirminių grupių idiosinkratinės grupės kalbos iki regioninių ar klasinių dialektų ir iki tautinės bendruomenės, kuri apibrėžia save kalbos pagrindu. Atitinkamai individas „vis sugrįžta į tikrovę". Jis grįžta pas kelis individus, kurie supranta jį iš tai grupei būdingų užuominų, jis grįžta į tą visuomenės dalį, kuri šneka su tuo pačiu akcentu, arba į didelę bendriją, kuri tapatinasi su konkrečia kalbine tradicija. Taigi jis grįžta atvirkščia seka, tarkime, grįžta į Jungtines Valstijas, į Brukliną ir pas tuos žmones, kurie lankė tą pačią valstybinę mokyklą.

Subjektyvi tikrovė bus palaikoma veiksmingai, jeigu pokalbio mechanizmas veiks nuolatos ir nuosekliai. Pokalbiui nutrūkus ar tapus nepastoviam, *ipso facto* kyla grėsmė konkrečiai subjektyviai tikrovei. Mes jau aptarėme, kokiomis priemonėmis individas gali įveikti nepastovumo keliamą grėsmę. Taip pat galima įvairiais metodais susidoroti ir su nutrūkimo keliama grėsme. Pavyzdžiui, susirašinėjimas padeda tęsti reikšmingą pokalbį, nors ir skiria fizinis atstumas[22]. Įvairius pokalbius būtų galima palyginti atsižvelgiant į tai, kokią patvarią tikrovę jie kuria ar palaiko. Apskritai pokalbio dažnumas didina jo galią kurti tikrovę, bet pernelyg retus pokalbius kartais galima kompensuoti vykstančių pokalbių intensyvumu. Individas gali matytis su savo mylimu žmogum tik kartą per mėnesį, bet pokalbis, į kurį jie įsitraukia, gali būti pakankamai intensyvus ir kompensuoti tai, kad jie kalbasi palyginti retai. Kai kuriuos pokalbius taip pat galima

aiškiai apibrėžti ir legitimuoti kaip išskirtinius – pavyzdžiui, tai pokalbiai su savo nuodėmklausiu, su psichoanalitiku ar panašiu „autoritetu". „Autoritetą" šiems pokalbiams suteikia jiems priskiriamas aukštesnis kognityvinis ir normatyvinis statusas.

Taigi subjektyvi tikrovė visada priklausoma nuo konkrečių jos įtikimumą laiduojančių struktūrų, būtent nuo konkretaus socialinio pagrindo ir socialinių procesų, reikalingų jai palaikyti. Individas gali išlaikyti savo kaip svarbaus žmogaus tapatumą tik toje aplinkoje, kuri patvirtina šį tapatumą; individas gali išlaikyti savo katalikišką tikėjimą tik palaikydamas reikšmingą ryšį su katalikų bendruomene, ir t.t. Nutrūkus reikšmingam pokalbiui su tarpininkais, atstovaujančiais atitinkamas įtikimumą laiduojančias struktūras, kyla grėsmė konkrečioms subjektyvioms tikrovėms. Kaip parodo susirašinėjimo pavyzdys, individas gali griebtis įvairiausių tikrovės palaikymo metodų net kai nėra tikro pokalbio, bet šių metodų galia kurti tikrovę yra daug mažesnė, negu galia tiesioginių pokalbių, kuriuos jie turėtų kopijuoti. Kuo ilgiau šie metodai būna izoliuoti nuo tiesioginių patvirtinimų, tuo mažiau tikėtina, kad jie išsaugos tikrovės akcentą. Individas, kuris daug metų gyvena tarp kitokio tikėjimo žmonių ir yra atskirtas nuo savo tikėjimo bendruomenės, gali ir toliau save laikyti, tarkime, kataliku. Maldos, religinių pratybų ir panašių metodų dėka jo senoji katalikiška tikrovė gali ir toliau jam būti subjektyviai reikšminga. Šie metodai gali bent jau palaikyti tolesnį jo tapatinimąsi su kataliku. Tačiau šie metodai gali subjektyviai tapti praradusiais „gyvą" tikrovę, jeigu jie nėra „atgaivinami" socialiniais kontaktais su kitais katalikais. Be abejo, individas paprastai prisimena savo praeities realijas. Tačiau, norint „atšviežinti" šiuos prisiminimus, reikia kalbėtis su tais, kuriems jie irgi yra reikšmingi[23].

Įtikimumą laiduojanti struktūra taip pat yra socialinis pagrindas atsikratyti konkrečios abejonės, kurios nepašalinus sąmonėje negalima išlaikyti kurio nors tikrovės apibrėžimo. Tokias tikrovę dezintegruojančias abejones įveikti padeda specialios socialinės sankcijos, kurios internalizuojamos ir vis iš naujo patvirtinamos. Viena tokių sankcijų yra pajuoka. Kol individas būna įtikimumą laiduojančioje struktūroje, jis jaučiasi esąs pats sau juokingas, kai tik jam kyla subjektyvių abejonių dėl tikrovės. Jis žino, kad kiti šypsosis, jeigu jis prasitars apie tas abejones. Jis gali tyliai šypsotis pats sau, mintyse gūžčioti pečiais ir toliau gyventi šitaip sankcionuotame pasaulyje. Nėra reikalo sakyti, kad ši autoterapijos procedūra būna daug sunkesnė tada, kai nebelieka šios įtikimumą laiduojančios struktūros, kuri yra socialinė tokios autoterapijos matrica. Šypsena taps dirbtinė ir galiausiai ją turbūt pakeis niūrus susimąstymas.

Ištikus krizei, procedūros iš esmės būna tokios pačios kaip ir rutiniško palaikymo atveju, išskyrus tai, kad tikrovė turi būti patvirtinama aiškiai ir stipriai. Dažnai paleidžiamos į darbą ritualinės priemonės. Nors individas gali improvizuoti tikrovės palaikymo procedūras krizės akivaizdoje, pati visuomenė įtvirtina specifines procedūras, taikomas tokioms situacijoms, kurios pripažįstamos grėsmingomis, nes galinčios sužlugdyti tikrovę. Šioms iš anksto apibrėžtoms situacijoms priskiriamos tam tikros ribinės situacijos, tarp kurių mirtis akivaizdžiai yra pati svarbiausia. Tačiau tikrovėje krizės gali kilti daug dažniau, nes jas sukelia ne vien ribinės situacijos. Jos gali būti tiek kolektyvinės, tiek ir individualios – tai priklauso nuo to, kokio pobūdžio iššūkis metamas socialiai apibrėžtai tikrovei. Pavyzdžiui, gali būti suinstitucinti kolektyviniai tikrovės palaikymo ritualai gamtinių katastrofų atvejams; individualūs ritualai – asmeninės nelaimės

laikotarpiams. Arba imkime kitą pavyzdį: gali būti nustatytos konkrečios tikrovės palaikymo procedūros, padedančios susidoroti su svetimšaliais ir su jų potencialiai keliama grėsme „oficialiajai" tikrovei. Po kontakto su svetimšaliu iš individo gali būti reikalaujama atlikti rafinuotą apsivalymo ritualą. Apsiplovimas internalizuojamas kaip subjektyvus sunaikinimas alternatyvios tikrovės, kuriai atstovauja svetimšalis. Tabu, piktųjų dvasių varymai, svetimšalių, eretikų ar pamišėlių prakeikimai panašiu būdu prisideda prie individo „dvasinės higienos". Šių gynybos procedūrų prievartinis pobūdis proporcingas suvokiamam kylančios grėsmės rimtumui. Jeigu kontaktai su alternatyvia tikrove ir jos atstovais tampa dažni, tai gynybinės procedūros, žinoma, praranda savo krizinį pobūdį ir tampa rutiniškos. Tarkime, kiekvieną kartą žmogus, sutikęs svetimšalį, privalo nusispjauti tris kartus – ir toliau apie tai daug negalvoti.

Viskas, kas buvo iki šiol pasakyta apie socializaciją, implikuoja galimybę, kad subjektyvi tikrovė gali būti transformuojama. Jau buvimas visuomenėje skatina nuolatinį subjektyvios tikrovės modifikavimo procesą. Tad norint kalbėti apie transformaciją, reikia aptarti skirtingus modifikacijos lygius. Daugiausia dėmesio čia skirsime ekstremaliems atvejams, kai įvyksta beveik visiška transformacija, būtent kai individas „perjungia pasaulius". Kai paaiškinami ekstremaliu atveju vykstantys procesai, tada lengviau suprasti paprastesniais atvejais vykstančius procesus.

Paprastai transformacija subjektyviai suvokiama kaip visiška. Žinoma, tai šiek tiek klaidingas suvokimas. Kadangi subjektyvi tikrovė niekada nebūna visiškai socializuota, tai socialiniai procesai negali jos ir visiškai transformuoti. Transformavęsis individas bent jau turės tą patį kūną ir gyvens tame pačiame fiziniame pasaulyje. Vis

dėlto yra pavyzdžių, kai transformacija atrodo visiška palyginti su mažesnėmis modifikacijomis. Šitokias transformacijas mes vadinsime alternacijomis[24].

Alternacija reikalinga resocializacijos procesų. Šie procesai primena pirminę socializaciją, nes jie turi iš esmės perdėlioti tikrovės akcentus, ir todėl privalo dideliu mastu atkartoti labai emocionalų tapatinimąsi su socializacijos personalu, kaip kad buvo būdinga vaikystei. Šie procesai skiriasi nuo pirminės socializacijos, nes jie neprasideda *ex nihilo* ir todėl jiems vykstant turi būti suardyta, dezintegruota ankstesnioji nominė subjektyvios tikrovės struktūra. Kaip tai galima padaryti?

Sėkmingos alternacijos „receptas" turi apimti tiek socialines, tiek ir konceptualines sąlygas. Žinoma, socialinės sąlygos čia yra konceptualinių matrica. Pati svarbiausia socialinė sąlyga – tai veiksminga įtikimumą laiduojanti struktūra, t.y. socialinė bazė, esanti tarsi transformacijos „laboratorija". Šią įtikimumą laiduojančią struktūrą perduos individui jam reikšmingi kiti, su kuriais jis privalo stipriai emocionaliai tapatintis. Joks esminis subjektyvios tikrovės (žinoma, taip pat ir tapatumo) transformavimas negalimas be tokio tapatinimosi, kuris neišvengiamai atkartoja vaikystės emocinės priklausomybės nuo reikšmingų kitų patyrimą[25]. Šie reikšmingi kiti yra gidai, vedantys į naują tikrovę. Vaidindami savo vaidmenis susitikę su individu (vaidmenis, kurie paprastai aiškiai apibrėžiami jų atliekamos resocializacijos funkcijos požiūriu), jie atstovauja įtikimumą laiduojančiai struktūrai ir kaip tarpininkai perduoda individui naują pasaulį. Dabar individo pasaulis įgyja savo kognityvinį ir emocinį centrą konkrečioje įtikimumą laiduojančioje struktūroje. Socialiniu požiūriu tai reiškia, kad visa reikšminga sąveika stipriai sukoncentruojama grupėje, įkūnijančioje įtikimumą

laiduojančią struktūrą, o pirmiausia sąveikaujama su personalu, kuriam pavesta vykdyti resocializaciją.

Istorinis alternacijos prototipas yra religinis atsivertimas. Jam galima pritaikyti ankstesnius svarstymus kartu su posakiu: *extra ecclesiam nulla salus*. *Salus* mes čia suprantame (nuoširdžiai atsiprašome teologų, kurie turėjo omeny kitus dalykus, kai kalė šį posakį) kaip empiriškai sėkmingą atsivertimą. Tik religinėje bendruomenėje, *ecclesia*, galima veiksmingai palaikyti atsivertimą kaip įtikimą. Šitai nepaneigia, kad atsivertimas gali įvykti anksčiau, negu individas įsitraukia į bendruomenę. Saulius iš Tarso susirado krikščionių bendruomenę *po* savo „Damasko patirties". Bet esmė ne čia. Per maža patirti atsivertimą. Tikroji esmė – tai sugebėti ir toliau rimtai į jį žiūrėti; išlaikyti jo įtikimumo jausmą. Kaip tik *čia* įsiterpia religinė bendruomenė. Ji suteikia būtiną įtikimumą laiduojančią struktūrą naujajai tikrovei. Kitais žodžiais sakant, Saulius galėjo tapti Pauliumi religinės ekstazės vienatvėje, bet jis galėjo *išlikti* Pauliumi tik krikščionių bendruomenės aplinkoje. Ši bendruomenė pripažino jį esant tokį ir patvirtino jo „naują būtį", į kurią jis dabar perkėlė savo tapatumą. Šis atsivertimo ir bendruomenės ryšys nėra tik krikščionybės reiškinys (nepaisant istoriškai susiformavusių savitų krikščioniškosios *ecclesia* bruožų). Neįmanoma išlikti musulmonu atsiskyrus nuo islamo *umma*, budistu – atsiskyrus nuo *sangha*, turbūt ir hindu, atsidūrus kur nors toli nuo Indijos. Religijai reikia religinės bendruomenės, o gyvenant religiniame pasaulyje, privalu tapti tokios bendruomenės nariu[26]. Religinio atsivertimo įtikimumą laiduojančias struktūras imitavo pasaulietinės alternacijos agentūros. Geriausių pavyzdžių galima rasti politinės indoktrinacijos ir psichoterapijos srityse[27].

Įtikimumą laiduojanti struktūra turi tapti individo pasauliu ir pakeisti visus kitus pasaulius, ypač tą pasaulį,

kuriame individas „gyveno" iki savo alternacijos. Todėl būtina individą atskirti nuo kitų pasaulių „gyventojų", itin nuo prieš tai palikto pasaulio „sugyventinių". Idealiu atveju tai būtų fizinis atskyrimas. Jeigu dėl kokių nors priežasčių to negalima padaryti, tai atskiriama pačiu apibrėžimu, t.y. tokiu apibrėžimu, kuriuo naikinami tie kiti. Besikeičiantis individas atsišlieja, jei įmanoma – kūniškai, jei ne – tai dvasiškai, nuo savo ankstesnio pasaulio ir tos įtikimumą laiduojančios struktūros, kuri palaikė tą pasaulį. Kad ir kaip būtų, jis nebėra „sukinkytas su netikinčiais" ir šitaip apsisaugo nuo jų potencialios tikrovę griaunančios įtakos. Toks atskyrimas yra itin svarbus ankstyvaisiais alternacijos („noviciacijos" fazė) tarpsniais. Sutvirtėjus naujajai tikrovei, galima vėl užmegzti atsargius santykius su pašaliečiais, nors tie pašaliečiai, kurie buvo individui biografiškai reikšmingi, tebėra pavojingi. Jie yra kaip tik tie, kurie pasakys: „Išeik, Sauliau", ir gali būti laikotarpių, kai senoji tikrovė, kurią jie pažadina, tampa gundanti.

Todėl su kitimu susijęs pokalbio mechanizmo reorganizavimas. Pasikeičia reikšmingo pokalbio partneriai. Bendraujant su naujais reikšmingais kitais, transformuojasi subjektyvi tikrovė. Ją palaiko nuolatinis pokalbis su jais arba bendruomene, kuriai jie atstovauja. Paprastai sakant, tai reiškia, kad žmogus dabar privalo labai atsargiai rinktis savo pašnekovus. Sistemingai vengiama naujiems tikrovės apibrėžimams prieštaraujančių žmonių ir idėjų[28]. Kadangi tai retai pavyksta padaryti visiškai sėkmingai – jau vien todėl, kad prisimenama praeities tikrovė, – nauja įtikimumą laiduojanti struktūra paprastai numato įvairias terapines procedūras, kad būtų stebimos „atsimetimo" tendencijos. Šios procedūros atitinka bendrąjį terapijos modelį, kurį aptarėme anksčiau.

Pati svarbiausia konceptualinė kitimo sąlyga yra tinkamas visą transformacijos eigą legitimuojantis aparatas. Legitimuota turi būti ne tik naujoji tikrovė, bet ir jos perėmimo bei palaikymo tarpsniai, taip pat visų alternatyvių tikrovių atsisakymas ar atsižadėjimas. Naikinantis konceptualinio mechanizmo aspektas yra itin svarbus spęstinos išardymo problemos požiūriu. Senoji tikrovė, taip pat kaip ir bendrijos bei reikšmingi kiti, kurie anksčiau buvo jos tarpininkai individui, privalo būti iš naujo paaiškinta *vadovaujantis* naują tikrovę legitimuojančiu aparatu. Ši reinterpretacija lemia individo subjektyvios biografijos lūžį, kai atskiriami tarpsniai „pr. Kr." ir „po Kr.", „iki Damasko" ir „po Damasko". Viskas, kas buvo iki alternacijos, dabar suvokiama kaip dalykai, artinę prie jos (taip sakant, kaip „Senasis Testamentas" arba kaip *praeparatio evangelii*), o viskas, kas vyksta po jos, suvokiama kaip iš naujos tikrovės kylantys dalykai. Tai suponuoja ankstesnės biografijos perinterpretavimą *in toto*, pagal formulę: „Tada aš *maniau*...dabar aš *žinau*". Dažnai tai susiję su dabartinių interpretavimo schemų taikymu praeičiai (formulė būtų tokia: „Aš tai žinojau jau tada, nors neaiškiai...") ir su motyvais, kurie subjektyviai nebuvo jaučiami praeityje, bet kurie dabar būtini norint iš naujo paaiškinti, kas tada vyko (formulė būtų tokia: „Aš *iš tikrųjų* tai dariau, nes..."). Paprastai biografija iki alternacijos sunaikinama *in toto*, ji priskiriama negatyvumo kategorijai, užimančiai strateginę padėtį naujame legitimavimo aparate: „Kai aš vis dar gyvenau nuodėmingai", „Kai mane vis dar valdė buržuazinė sąmonė", „Kai mane vis dar skatino šie nesąmoningi neurotiški poreikiai". Tad biografijos lūžis sutapatinamas su pažintiniu tamsos ir šviesos skyrimu.

Nepakanka šios reinterpretacijos *in toto*, privalu konkrečiai perinterpretuoti ir praeities įvykius bei asmenis,

kurie buvo anksčiau reikšmingi. Žinoma, būtų geriausia, jei besikeičiantis individas galėtų visiškai užmiršti kai kuriuos įvykius ir asmenis. Tačiau visiems žinoma, kaip sunku visiškai užmiršti. Tokiu atveju būtina iš esmės perinterpretuoti šių praeities įvykių ar asmenų reikšmę žmogaus biografijai. Kadangi sąlygiškai lengviau išgalvoti dalykus, kurių niekada nebuvo, negu pamiršti tuos, kurie iš tikrųjų buvo, individas gali išgalvoti ir įterpti į biografiją įvykių – visur, kur jų prireikia norint harmoningai suderinti atsimenamą praeitį ir perinterpretuojamą praeitį. Kadangi dabar individui daug įtikimesnė atrodo kaip tik naujoji, o ne senoji tikrovė, jis gali visiškai „nuoširdžiai" atlikti šią procedūrą – jo subjektyviu požiūriu jis ne meluoja apie praeitį, bet derina ją su *tiesa*, kuri neišvengiamai apima ir dabartį, ir praeitį. Beje, šis klausimas yra labai svarbus norint adekvačiai suprasti, dėl kokių motyvų istorijoje ne kartą buvo falsifikuojami ir klastojami religiniai dokumentai. Šitaip būna perinterpretuojami ir asmenys, ypač reikšmingi kiti. Pastarieji dabar tampa nesąmoningais aktoriais dramos, kurios prasmės jie neišvengiamai nepermano; nieko nuostabaus, kad jie paprastai nepripažįsta tokio jiems neva skirto vaidmens. Kaip tik todėl paprastai pranašams blogai sekasi savo gimtinėse, ir kaip tik atsižvelgiant į šį kontekstą, galima suprasti Jėzaus pareiškimą, kad jo sekėjai privalo palikti savo tėvus ir motinas.

Dabar nesunku pateikti konkretų alternacijos „receptą", kaip pereiti į bet kurią įmanomą tikrovę, net ir visiškai neįtikimą pašaliečio požiūriu. Įmanoma nurodyti konkrečias procedūras, tarkime, įtikinančias individus, kad jie gali bendrauti su būtybėmis iš kosmoso, bet tik tol, kol tvirtai laikysis dietos – valgys žalią žuvį. Galime palikti skaitytojo valiai, jeigu jis linkęs tai daryti, įsivaizduoti detalų tokios ichtiosofistų sektos vaizdą. „Receptas" tu-

rėtų reikšti, jog bus konstruojama ichtiosofizmo įtikimumą laiduojanti struktūra, deramai atskirta nuo išorės pasaulio ir turinti būtiną socializacijos ir terapijos personalą; bus plėtojama ichtiosofistinio žinojimo sistema, pakankamai rafinuota, kad paaiškintų, kodėl savaime akivaizdus ryšys tarp žalios žuvies ir galaktinės telepatijos nebuvo atskleistas anksčiau; tai reikštų ir būtinas legitimacijas, ir sunaikinimus, kurie įprasmintų individo kelionę didžiosios tiesos link. Jeigu šių procedūrų bus kruopščiai laikomasi, tai labai tikėtina, jog pasiseks sugundytą, suviliotą arba pagrobtą individą įtraukti į ichtiosofistinį smegenų plovimo institutą.

Žinoma, tikrovėje yra daug tarpinių tipų tarp tik ką aptartos resocializacijos ir pirminėmis internalizacijomis grindžiamos antrinės socializacijos. Jai būdingos dalinės subjektyvios tikrovės arba tam tikrų jos sektorių transformacijos. Tokios dalinės transformacijos yra įprastos šiuolaikinėje visuomenėje dėl individo socialinio mobilumo ir profesinio jo parengimo[29]. Čia subjektyvios tikrovės transformavimas gali būti didelis, kai individas paverčiamas tinkamu aukštesnės viduriniosios klasės tipu arba tinkamu gydytoju ir kai jis internalizuoja reikiamus tikrovės priedus. Bet šios transformacijos paprastai toli gražu neprilygsta resocializacijai. Jų pagrindas – pirminės internalizacijos, ir paprastai išvengiama staigių pertrūkių individo subjektyvioje biografijoje. Todėl iškyla problema, kaip išlaikyti ankstesnių ir vėlesnių subjektyvios tikrovės elementų darnumą. Ši problema, nebūdinga tokiu pavidalu resocializacijai, kuri pertraukia subjektyvią biografiją ir, užuot mėginusi sieti dabartį su praeitimi, reinterpretuoja praeitį, darosi tuo aktualesnė, kuo labiau antrinė socializacija priartėja prie resocializacijos, nors iš tikrųjų ja netampa. Resocializacija perkerta darnumo problemos

Gordijaus mazgą, nes čia nebeieškoma suderinamumo ir tikrovė rekonstruojama *de novo*.

Darnumo palaikymo procedūros taip pat susijusios su mėginimais užglaistyti praeitį, bet ne tokiu radikaliu būdu. Tai lemia tas faktas, kad tokiais atvejais paprastai išlieka ryšys su asmenimis ir grupėmis, kurie anksčiau buvo reikšmingi. Jie toliau sukiojasi aplink ir turbūt priešinsis pernelyg įmantrioms reinterpretacijoms. Juos pačius reikia įtikinti, kad įvykusios transformacijos yra įtikimos. Pavyzdžiui, kai vykstančios transformacijos susijusios su socialiniu mobilumu, tada turima iš anksto parengtų interpretacijos schemų, kurios padeda paaiškinti, kas atsitiko kiekvienam, kurį jos palietė. *Tačiau* šios interpretacijos nesuponuoja individo visiškos metamorfozės. Tad tokio mobilaus ir socialiniais laiptais kylančio individo tėvai pripažins tam tikrus vėlesnio jo elgesio ir nuostatų pokyčius kaip neišvengiamus, galbūt netgi kaip trokštamus jo naujos gyvenimo stoties priedus. „Žinoma", – sutiks jie, Irvingas dabar, kai tapo klestinčiu gydytoju priemiesčiuose turi nedemonstruoti savo žydiškumo; „žinoma", jis kitaip rengiasi ir šneka; „žinoma", dabar jis balsuoja už respublikonus; „žinoma", jis vedė ne žydaitę, ir galbūt bus visai suprantama ir tai, kad jis tik retkarčiais aplankys savo tėvus. Tokias interpretacijos schemas, iš anksto parengtas labai mobiliose visuomenėse, kurių nariai siekia kilti socialiniais laiptais, individas jau būna internalizavęs dar iki pats tapdamas mobilus – šios schemos garantuoja biografijos tęstinumą ir švelnina kylančius prieštaravimus[30].

Panašios procedūros vyksta tada, kai transformacijos būna gana radikalios, bet apibūdinamos kaip laikinos: pavyzdžiui, per trumpalaikius karinius apmokymus arba trumpam atsigulus į ligoninę[31]. Čia itin lengva įžvelgti, kuo tai skiriasi nuo visiškos resocializacijos – pakanka

palyginti su rengimusi profesionalaus kario karjerai arba su chroniškų ligonių socializavimu. Šiais dviem atvejais suderinamumas su ankstesne tikrove ir tapatumu (civilio ar sveiko žmogaus gyvenimu) jau suponuojamas remiantis prielaida, kad žmogus galiausiai sugrįš į ankstesnę tikrovę ir susigrąžins buvusį tapatumą.

Apskritai šnekant, galima sakyti, kad šitokiu atveju taikomos procedūros yra resocializacijos metu vykstančių procedūrų priešingybė. Resocializacijos metu praeitis perinterpretuojama taikantis prie esamos tikrovės ir stengiamasi retrospektyviai projektuoti į praeitį įvairius elementus, kurių subjektyviu požiūriu tada nebuvo. Antrinės socializacijos metu dabartis interpretuojama taip, kad išliktų jos nuolatinis ryšys su praeitimi, ir stengiamasi minimizuoti tokias transformacijas, kurios iš tikrųjų vyko. Kitaip sakant, resocializacijos metu pagrindinė tikrovė yra dabartis, o antrinės socializacijos metu pagrindinė tikrovė – praeitis.

2. INTERNALIZACIJA IR SOCIALINĖ STRUKTŪRA

Socializacija visada vyksta konkrečios socialinės struktūros kontekste. Ne tik jos turinį, bet ir jos „sėkmės" mastą lemia socialinės struktūrinės sąlygos. Šis turinys ir „sėkmės" mastas sukelia ir socialinius struktūrinius padarinius. Kitais žodžiais sakant, mikrosociologinė ar socialinė psichologinė internalizacijos reiškinių analizė visada privalo remtis makrosociologine šių reiškinių struktūrinių aspektų samprata[32].

Dėl čia atliekamos teorinės analizės lygio mes negalime leistis į detalų įvairių empirinių ryšių tarp socializacijos turinio ir socialinių struktūrinių konfigūracijų aptarimą[33]. Tačiau galime suformuluoti keletą bendrų pastabų apie socialinius struktūrinius „sėkmingos" socializacijos

aspektus. „Sėkmingą socializaciją" mes siejame su didelės simetrijos tarp objektyvios ir subjektyvios tikrovių (žinoma, taip pat ir tapatumo) įtvirtinimu. Priešingai, „nesėkmingą socializaciją" reikėtų suprasti kaip asimetriją tarp objektyvios ir subjektyvios tikrovių. Kaip matėme, visiškai sėkminga socializacija neįmanoma antropologiniu požiūriu. Visiškai nesėkminga socializacija būna bent jau nepaprastai retai – tik tais atvejais, kai dėl ypatingos organinės patologijos individai nepajėgia bent minimaliai socializuotis. Todėl mūsų analizė privalo atskleisti socializacijos kontinuumo pakopas – kontinuumo, kurio kraštiniai poliai empiriškai negalimi. Tokia analizė naudinga, nes ji leidžia suformuluoti kelis bendrus teiginius, kokiomis sąlygomis socializacija būna sėkminga ir kokie jos sukeliami padariniai.

Atrodytų, kad sėkmingiausiai socializacija turėtų vykti tose visuomenėse, kurioms būdingas labai paprastas darbo pasidalijimas ir minimalus žinojimo paskirstymas. Šitokiomis sąlygomis vykstanti socializacija kuria iš anksto socialiniu požiūriu apibrėžtus ir labai profiliuotus tapatumus. Kadangi kiekvienas individas priešinasi iš esmės tai pačiai jo gyvenimą visuomenėje reguliuojančiai institucinei programai, tai visa institucinės tvarkos jėga užgriūva daugmaž vienodai kiekvieną individą ir sukuria priverstinį internalizuotinos objektyvios tikrovės masyvumą. Tada tapatumas būna labai profiliuotas tuo požiūriu, kad visiškai atstovauja objektyviai tikrovei, kurioje jis lokalizuotas. Paprastai sakant, kiekvienas beveik *yra* tas, kuo jis laikomas. Tokioje visuomenėje lengva atpažinti tapatumus tiek subjektyviu, tiek ir objektyviu požiūriu. Kiekvienas žino, kas yra visi kiti ir kas yra jis pats. Riteris *yra* riteris, o valstietis *yra* valstietis tiek kitiems, tiek ir pats sau. Taigi, čia nėra tapatumo *problemos*.Vargu ar sąmonėje kiltų klausimas „Kas aš esu?", kadangi so-

cialiniu požiūriu iš anksto nulemtas atsakymas yra labai realus subjektyviu požiūriu ir jį nuolatos patvirtina visa reikšminga socialinė tarpusavio sąveika. Bet tai jokiu būdu nereiškia, kad individas patenkintas savo tapatumu. Turbūt niekada nebuvo labai malonu būti, pavyzdžiui, valstiečiu. Būti valstiečiu reiškia turėti įvairiausio pobūdžio problemų, kurios subjektyviu požiūriu realios, slegiančios ir toli gražu neteikia laimės. Bet dėl to *neiškildavo* tapatumo problema. Žmogus buvo varganas, galbūt net maištingas valstietis. Bet jis *buvo* valstietis. Tokiomis sąlygomis susiformavę asmenys vargu ar suvokia save turint „paslėptų gelmių" psichologine prasme. „Paviršinis" ir „gelminis" Aš diferencijuojami tik pagal tai, kiek kiekvienu konkrečiu momentu sąmonė aprėpia subjektyvios tikrovės, o ne pagal pastovius Aš „sluoksnius". Pavyzdžiui, valstietis suvokia save vaidinantį vieną vaidmenį – mušantį savo žmoną, ir suvokia save vaidinantį kitą vaidmenį – keliaklupsčiaujantį prieš poną. Kiekvienu atveju kitas vaidmuo būna „gelmėse", t.y. valstietis jo neįsisąmonina. Bet nė vienas vaidmuo nėra laikomas „gilesniu" ar „tikresniu" Aš. Kitaip sakant, tokioje visuomenėje individas ne tik yra tas, kuo jis laikomas, bet ir toks jo buvimas yra vientisas, „nesusluoksniuotas"[34].

Tokiomis sąlygomis nesėkminga socializacija galima tik kaip asmeninių – biologinių ar socialinių – nelaimių rezultatas. Pavyzdžiui, pirminę vaiko socializaciją gali trikdyti fizinis luošumas, kuris socialiai stigmatizuojamas, arba jį gali trikdyti stigma, kurios pagrindas – socialiniai apibrėžimai. Luošys ir pavainikis yra šių dviejų atvejų prototipai. Taip pat įmanoma, kad socializacijai gali iš esmės trukdyti biologiniai trūkumai, pavyzdžiui, didžiulis protinis atsilikimas. Visi šie atvejai yra asmeninio pobūdžio nelaimės. Jie neduoda pagrindo suinstitucinti priešingus tapatumus ir priešingas tikroves. Iš tikrųjų šis

dalykas leidžia įvertinti tokių biografijų nelaimės mastą. Tokio pobūdžio visuomenėje luošas individas ar pavainikis faktiškai negali subjektyviai apsiginti nuo jam priskirto stigmatiško tapatumo. Jis *yra* tas, kuo jis privalėtų būti tiek pats sau, tiek ir jam reikšmingiems kitiems ir visai bendruomenei. Be abejo, jis gali reaguoti į šitokį likimą su pasipiktinimu ar įniršiu, bet jis yra pasipiktinęs ar įniršęs *qua* menkesnė būtybė. Jo pasipiktinimas ir įniršis gali būti net lemiamas jo – menkesnės būtybės – socialiai apibrėžto tapatumo patvirtinimas, nes tie, kurie geresni už jį, pasak apibrėžimo, nepasiduoda šiems brutaliems jausmams. Jis yra įkalintas objektyvioje savo visuomenės tikrovėje, nors šią tikrovę jis subjektyviai suvokia kaip svetimą ir sudarkytą. Toks individas socializuosis nesėkmingai, t.y. bus didžiulė asimetrija tarp socialiai apibrėžtos tikrovės, kurioje jis *de facto* įstrigęs kaip svetimame pasaulyje, ir jo paties subjektyvios tikrovės, kuri yra tik labai blankus ano pasaulio atspindys. Tačiau ši asimetrija nesukels kumuliatyvių struktūrinių padarinių, nes ji neturi socialinės bazės, kurios pagrindu galėtų kristalizuotis į priešingą pasaulį, turintį savo suinstitucintą priešingų tapatumų rinkinį. Pats individas, kuriam nepavyko socializuotis, yra socialiai iš anksto apibrėžtas kaip profilinis tipas: luošys, pavainikis, idiotas ir t.t. Vadinasi, kad ir kokie priešingi Aš tapatumai kartais kiltų žmogaus sąmonėje, jie neturi jokios įtikimumą laiduojančios struktūros, kuri paverstų šiuos tapatumus kuo nors daugiau negu vien efemeriškomis fantazijomis.

Pradiniai tikrovės ir tapatumo priešingi apibrėžimai atsiranda, kai tik tokie individai susiburia į socialiniu požiūriu pastovias grupes. Tai išjudina permainų procesą, kuris sąlygoja daug sudėtingesnį žinojimo paskirstymą. Dabar priešingą tikrovę galėtų pradėti objektyvuoti marginalinė grupė individų, kuriems nepavyko socializuotis.

Žinoma, nuo to momento grupė pradės pati socializuotis. Pavyzdžiui, visuomenė gali stigmatizuoti raupsuotuosius ir jų palikuonis. Tokia stigmatizacija gali liesti tik tuos, kurie fiziškai kenčia nuo ligos, arba, pagal socialinį apibrėžimą, ji gali būti taikoma kitiems – pavyzdžiui, visiems, kurie gimė per žemės drebėjimą. Tad individai gali būti apibrėžiami kaip raupsuotieji nuo gimimo, ir toks apibrėžimas gali šiurkščiai paveikti jų pirminę socializaciją – tarkime, juos globoja pamišusi senė, kuri padeda jiems išgyventi pasitraukus iš bendruomenės ir perduoda jiems tik minimumą institucinių bendruomenės tradicijų. Kol tokie individai, net jeigu jų daugiau negu saujelė, nesuformuoja savo pačių priešingos bendruomenės, tol jų objektyvus ir subjektyvus tapatumai iš anksto bus apibrėžti pagal jiems taikomą bendruomenės institucinę programą. Jie *bus* raupsuotieji, ir niekas daugiau.

Situacija pradeda keistis, kai raupsuotųjų kolonija pakankamai didelė ir pastovi, kad galėtų tapti tikrovės ir raupsuotojo likimo priešingų apibrėžimų įtikimumą laiduojančia struktūra. Būti raupsuotuoju biologine arba socialine prasme dabar gali būti laikoma ypatingu dieviškojo išrinktumo ženklu. Individai, kuriems nebuvo leista visiškai internalizuoti visuomenės tikrovės, dabar gali socializuotis priešingoje raupsuotųjų kolonijos tikrovėje; būtent nepavykus socializuotis viename socialiniame pasaulyje, socializacija gali būti sėkminga kitame socialiniame pasaulyje. Bet kuriuo pradiniu tokių permainų tarpsniu priešingos tikrovės ir priešingo tapatumo kristalizavimasis gali būti paslėptas nuo platesnės bendruomenės, kuri ir toliau vis dar iš anksto apibrėžia šiuos individus ir tapatina juos tik su raupsuotaisiais. Ji nežino, kad „iš tikrųjų" jie yra ypatingi dievų sūnūs. Šituo momentu individas, priskirtas raupsuotų kategorijai, gali atrasti savyje „paslėptas gelmes". Kelti klausimą „Kas aš esu?" tampa

įmanoma tiesiog todėl, kad socialiniu požiūriu galimi du prieštaringi – pamišusios senės („Tu esi raupsuotasis") ir socializuojančio kolonijos personalo („Tu esi Dievo sūnus") – atsakymai. Kai individas savo sąmonėje pripažįsta ypatingą kolonijos pateikiamų tikrovės ir jo paties apibrėžimų statusą, atsiranda atotrūkis tarp jo „matomo" elgesio platesnėje bendruomenėje ir „nematomo" savęs tapatinimo su kažkuo visai kitu. Kitais žodžiais sakant, individo savivoka suskyla į „regimybę" ir „tikrovę". Jis nebėra tas, kuo privalėtų būti. Jis *vaidina* raupsuotąjį – jis *yra* Dievo sūnus. Jeigu mes pratęstume šį pavyzdį šiek tiek į priekį – iki to momento, kai raupsuotųjų bendruomenė sužino apie šį suskilimą, tai nesunku būtų pamatyti, kad ši permaina taip pat daro įtaką bendruomenės tikrovei. Mažiausiai – dabar nebebus taip lengva atpažinti tapatumą tų, kurie apibrėžiami kaip raupsuotieji – niekas nebebus įsitikinęs, ar pats individas tapatinasi su tokiu jo apibrėžimu, ar ne. Daugiausiai – ilgiau nebebus taip lengva apskritai atpažinti kieno nors tapatumą: mat jeigu raupsuotieji gali atsisakyti būti tais, kuo jie laikomi, tai ir kiti gali atsisakyti; galbūt taip gali daryti bet kuris asmuo. Jeigu šis procesas iš pradžių gali atrodyti nerealus, tai jį puikiai iliustruoja Gandhi'o pavyzdys: jis induizmo kastoms nepriklausančius žmones pavadino *haridžanais*, t.y. „Dievo vaikais".

Kai tik visuomenėje atsiranda sudėtingesnis žinojimo paskirstymas, nesėkmingą socializaciją gali lemti tai, kad įvairūs individui reikšmingi kiti perteikia jam skirtingas objektyvias tikroves. Kitaip sakant, nesėkmingą socializaciją gali lemti socializuojančio personalo heterogeniškumas. Taip gali vykti keliais būdais. Gali būti situacijų, kai visi pirminei socializacijai reikšmingi kiti perteikia bendrą tikrovę, bet iš palyginti skirtingų perspektyvų. Žinoma, kiekvienas reikšmingas kitas tam tikru mastu turi

kitokį požiūrį į bendrą tikrovę bent jau todėl, kad jis yra savitas individas, turintis savitą biografiją. Bet padariniai, kuriuos čia turime galvoje, atsiranda tik tada, kai reikšmingų kitų skirtumai susiję veikiau su socialiniais jų tipais, o ne su individualiomis jų idiosinkrazėmis. Pavyzdžiui, vyrai ir moterys gali „gyventi" gana skirtinguose visuomenės socialiniuose pasauliuose. Jeigu vyrai ir moterys yra pirminės socializacijos metu reikšmingi kiti, jie perteikia šias skirtingas tikroves vaikui. Tai savaime nekelia grėsmės socializacijos sėkmei. Vyriškoji ir moteriškoji tikrovės versijos yra socialiai pripažįstamos, ir šis pripažinimas taip pat perduodamas pirminės socializacijos metu. Tačiau iš anksto numatyta, kad berniukui dominuojanti bus vyriškoji versija, o mergaitei – moteriškoji. Vaikas *žinos* apie kitai lyčiai priklausančią versiją tiek, kiek ją perteiks jam kitos lyties reikšmingi kiti, bet jis *nesitapatins* su šita versija. Net minimalus žinojimo paskirstymas suteikia specifines teises į skirtingas bendros tikrovės versijas. Anksčiau pateiktu atveju moteriškoji versija socialiai apibrėžiama kaip negaliojanti vyriškos lyties vaikui. Paprastai šį kitos lyties tikrovės „tinkamos vietos" apibrėžimą vaikas internalizuoja „tinkamai" tapatindamasis su ta tikrove, kuriai jis buvo priskirtas.

Tačiau asmuo gali tapti „nenormalus", kai egzistuoja tam tikra tikrovės apibrėžimų konkurencija, sudaranti galimybę rinktis. Dėl įvairiausių biografinių priežasčių vaikas gali „klaidingai pasirinkti". Pavyzdžiui, berniukas gali internalizuoti „netinkamus" moteriškojo pasaulio elementus, nes lemiamu jo pirminės socializacijos laikotarpiu nebuvo tėvo, o jo socializacija rūpinosi tik motina ir trys vyresnės seserys. Jos galėjo perteikti „tinkamus" mažam berniukui teisėtumo apibrėžimus, tad jis *žino*, jog jam nedera gyventi moterų pasaulyje. Bet vis dėlto jis gali *tapatintis* su juo. Jo „sumoteriškėjimas" gali būti tiek „mato-

mas", tiek ir „nematomas". Kiekvienu atveju bus asimetrija tarp jam primetamo socialinio tapatumo ir jam subjektyviai realaus tapatumo[36].

Akivaizdu, kad visuomenė turi terapinių priemonių šiems „nenormaliems" atvejams gydyti. Nėra reikalo čia kartoti, kas buvo pasakyta apie terapiją, pažymime tik tai, kad terapinių priemonių poreikis proporcingai didėja struktūriškai didėjant nesėkmingos socializacijos tikimybei. Tik ką aptartame pavyzdyje sėkmingai socializavęsi vaikai bent jau darys spaudimą „blogiesiems" vaikams. Kol nėra pamatinio konflikto tarp perteikiamų tikrovės apibrėžimų, o yra skirtumų tik tarp tos pačios bendros tikrovės versijų, tol daug šansų, kad terapija bus sėkminga.

Nesėkmingos socializacijos priežastis gali būti taip pat ir tai, jog pirminės socializacijos metu reikšmingi kiti perteikia labai besiskiriančius pasaulius. Vis sudėtingėjant žinojimo paskirstymui, besiskiriantys pasauliai tampa atviri, ir juos pirminės socializacijos metu gali perteikti skirtingi reikšmingi kiti. Tai pasitaiko rečiau negu tik ką aptarta situacija, kai to paties bendro pasaulio versijos paskirstytos tarp socializuojančio personalo, nes individai (tarkime, sutuoktinių pora), kurie pakankamai susitelkę kaip grupė, kad galėtų imtis pirminės socializacijos uždavinio, turbūt bus išgalvoję kokį nors bendrą savo pasaulį. Tačiau taip atsitinka, ir tai labai įdomu teoriniu požiūriu.

Pavyzdžiui, vaiką gali auginti ne tik tėvai, bet ir iš etninės ar klasinės subvisuomenės pasamdyta auklė. Tėvai perteikia vaikui, pavyzdžiui, pasaulį, kuris yra vienos rasės aristokratų užkariautojų pasaulis; auklė perteikia kitos rasės pavergtų valstiečių pasaulį. Įmanoma net, kad tėvai ir auklė kalba visiškai skirtingomis kalbomis, kurių vaikas mokosi vienu metu, o jie patys nesupranta vieni kitų. Žinoma, tokiu atveju tėvų pasaulis pagal api-

brėžimą iš anksto dominuos. Vaiką visi, ir jis pats save, pripažins kaip priklausantį jo tėvų, o ne auklės grupei. Vis dėlto išankstinį šių dviejų tikrovių galiojimo sričių apibrėžimą gali sugriauti įvairūs biografiniai atsitiktinumai, kaip kad galėjo atsitikti aptartos pirmosios situacijos atveju. Tačiau dabar dėl nesėkmingos socializacijos atsiranda galimybė keistis, o šis pasikeitimas internalizuojamas kaip nuolatinis individo subjektyvios savivokos bruožas. Potenciali vaiko galimybė rinktis dabar yra labiau profiliuota, nes galima rinktis įvairius pasaulius, o ne skirtingas to paties pasaulio versijas. Nereikia sakyti, kad praktiškai bus daug pereinamųjų pakopų tarp pirmosios ir antrosios situacijų.

Kai pirminės socializacijos metu perteikiami labai besiskiriantys pasauliai, tai individas gali rinktis tiksliai apibrėžtus tapatumus, kuriuos jis suvokia kaip grynai asmenines galimybes. Jis gali tapti žmogumi, atitinkančiu rasės *A* arba rasės *B* žmogaus sampratą. Būtent tada iškyla galimybė rastis tikrai paslėptam tapatumui, kurį nelengva atpažinti remiantis objektyviai suvokiamomis tipizacijomis. Kitais žodžiais sakant, čia gali būti socialiai nuslėpta asimetrija tarp „viešosios" ir „privačios" biografijos. Kiek tai susiję su tėvais, dabar vaikas parengtas pradėti ruoštis riterystei. Jie nežino, kad, palaikomas įtikimumą laiduojančios struktūros, kurią per auklę perėmė iš subvisuomenės, vaikas tik „žaidžia" šį pasiruošimo riterystei procesą, tuo tarpu „iš tikrųjų" jis ruošiasi iniciacijai į aukštesnes religines pavergtos grupės paslaptis. Panašūs prieštaravimai šiuolaikinėje visuomenėje iškyla tarp socializacijos procesų, vykstančių šeimoje ir bendraamžių grupėje. Kiek tai susiję su šeima, vaikas yra pasirengęs baigti vidurinę mokyklą. Kiek tai susiję su bendraamžių grupe, jis yra pasirengęs pirmam rimtam savo vyriškumo išbandymui – pavogti automobilį. Nėra reikalo sakyti, kad

šitokiose situacijose glūdi daugybė galimybių kilti vidiniam konfliktui ir kaltės jausmui.

Matyt, visi kartą socializavęsi žmonės yra potencialūs „savęs pačių išdavikai". Tačiau vidinė tokios „išdavystės" problema tampa daug sudėtingesnė, kai ji iškelia tolesnę problemą: *kuris* Aš išduodamas konkrečiu momentu, – tai problema, kuri iškyla, kai tik tapatinimasis su skirtingais reikšmingais kitais susijęs ir su skirtingais apibendrintais kitais. Vaikas išduoda savo tėvus, kai ruošiasi misterijoms, ir išduoda savo auklę, kai ruošiasi riterystei. Lygiai taip pat jis išduoda savo bendraamžių grupę būdamas „sąžiningas" mokinys ir išduoda savo tėvus pavogdamas automobilį. Kiekvieną kartą išduodamas jis kartu „išduoda pats save" tiek, kiek jis susitapatinęs su dviem besiskiriančiais pasauliais. Anksčiau analizuodami alternaciją, mes aptarėme įvairias vaiko galimybes rinktis, nors aišku, kad šios galimybės rinktis turi skirtingą subjektyvią tikrovę, kai jos jau yra internalizuotos pirminės socializacijos metu. Galima drąsiai manyti, kad alternacijos grėsmė visą gyvenimą kybo virš bet kokios subjektyvios tikrovės, kuri randasi iš tokio konflikto, ir visai nesvarbu, kokių pasirinkimų rezultatas yra ši tikrovė. Ši grėsmė iškyla kartą ir visam laikui, nes galimybė keistis glūdi pačioje pirminėje socializacijoje.

Galimybė rastis „individualizmui" (t.y. galimybė individui rinktis tarp besiskiriančių tikrovių ir tapatumų) tiesiogiai susijusi su nesėkmingos socializacijos galimybe. Nurodėme, kad nesėkminga socializacija iškelia klausimą „Kas aš esu?" Socialiniame struktūriniame kontekste, kuriame nesėkminga socializacija pripažįstama esanti tokia, tas pats klausimas iškyla individui, kuriam pavyko *sėkmingai* socializuotis, kai jis susimąsto apie tuos, kuriems nepavyko socializuotis. Anksčiau ar vėliau jis susi-

durs su „slepiančiais savo Aš", su „išdavikais", su tais, kurie blaškėsi arba blaškosi tarp besiskiriančių pasaulių. Dėl savotiško veidrodinio efekto šį klausimą galima pradėti kelti sau pačiam, pirmiausia pagal formulę: „Štai koks mano kelias, bet per Dievo malonę", o galiausiai galbūt pagal formulę: „Jeigu jie, kodėl ne aš?" Šitai atveria „individualistinių" pasirinkimų Pandoros skrynią, ir tie pasirinkimai galiausiai tampa apibendrinti nepaisant to, ar žmogaus gyvenimo kryptį nulėmė „teisingas" ar „klaidingas" pasirinkimas. „Individualistas" iškyla kaip ypatingas socialinis tipas, kuris bent jau potencialiai gali migruoti tarp daugelio galimų pasaulių ir kuris apdairiai ir sąmoningai sukonstravo savąjį Aš iš daugelio galimų tapatumų teikiamos „medžiagos".

Trečia svarbi situacija, lemianti nesėkmingą socializaciją, susiklosto tada, kai būna prieštaravimų tarp pirminės ir antrinės socializacijos. Pirminės socializacijos vientisumas išlaikomas, bet antrinės socializacijos metu alternatyvios tikrovės ir tapatumai atrodo kaip subjektyvios galimybės rinktis. Žinoma, galimybes rinktis riboja susiklostęs socialinis struktūrinis individo kontekstas. Pavyzdžiui, jis gali norėti tapti riteriu, bet dėl jo užimamos socialinės padėties tai atrodo kvaila ambicija. Kai antrinė socializacija diferencijuojasi tiek, kad tampa įmanoma subjektyviai nebesitapatinti su „priderama vieta" visuomenėje, o socialinė struktūra tuo pačiu metu neleidžia realizuoti subjektyviai pasirinkto tapatumo, išryškėja įdomi tendencija. Subjektyviai pasirinktas tapatumas tampa iliuziniu tapatumu, kuris individo sąmonėje objektyvuojamas kaip jo „tikrasis Aš". Galima manyti, kad žmonės visada svajoja apie neišpildomus troškimus ir pan. Šios ypatingos iliuzijos savitumą lemia tai, kad vaizduotėje suobjektinamas kitoks tapatumas, negu tas, kuris individui buvo objektyviai priskirtas ir kurį jis anksčiau inter-

nalizavo pirminės socializacijos metu. Akivaizdu, kad šiam reiškiniui bent šiek tiek labiau paplitus, socialinėje struktūroje kils įtampa ir sąmyšis, todėl kils grėsmė institucinėms programoms ir jų savaime suprantama laikomai tikrovei.

Dar vienas labai svarbus padarinys, kurį sukelia prieštaravimas tarp pirminės ir antrinės socializacijos, – galimybė, jog individo santykis su besiskiriančiais pasauliais gali būti kokybiškai kitoks, negu jo santykis su jais prieš tai aptartose situacijose. Jeigu besiskiriantys pasauliai pasirodo pirminės socializacijos metu, individas gali apsispręsti tapatintis tik su vienu iš jų. Kadangi šis procesas vyksta pirminės socializacijos metu, jis bus kupinas emocinės įtampos. Ir tapatinimąsi, ir nebesitapatinimą, ir alternaciją lydės emocinės krizės, nes šie dalykai nuolatos priklausys nuo reikšmingų kitų tarpininkavimo. Besiskiriančių pasaulių pasirodymas antrinės socializacijos metu sukuria visiškai kitokią konfigūraciją. Antrinės socializacijos metu *nėra* būtina, kad internalizacijos metu būtų emociškai tapatinamasi su reikšmingais kitais. Individas gali internalizuoti skirtingas tikroves *nesitapatindamas* su jomis. Todėl, jeigu alternatyvus pasaulis iškyla antrinės socializacijos metu, individas gali rinktis jį instrumentiškai. Čia galima kalbėti apie „šaltą" alternaciją. Individas internalizuoja naują tikrovę, bet, užuot padaręs ją savo tikrove, jis naudojasi ja siekdamas konkrečių tikslų. Tiek, kiek tai susiję su konkrečių vaidmenų atlikimu, jis išlieka subjektyviai nutolęs *vis-a-vis* nuo jų. Jis sąmoningai ir tikslingai juos „prisiima". Jeigu šis reiškinys plačiai paplinta, institucinė tvarka kaip visuma pradeda panašėti į abipusių manipuliacijų tinklą[37].

Visuomenė, kurioje besiskiriantys pasauliai visiems pasiekiami per rinką, sukuria savitas subjektyvios tikrovės ir tapatumo konsteliacijas. Tokioje visuomenėje bus vis

plačiau įsisąmoninamas *visų* pasaulių reliatyvumas. Tai pasakytina ir apie paties individo pasaulį, kuris dabar subjektyviai suvokiamas kaip *„vienas iš pasaulių"*, o ne kaip *„pasaulis"*. Vadinasi, suinstitucintą individo elgesį galima suvokti kaip „vaidmenį", nuo kurio jis gali atsiriboti savo sąmonėje ir kurį jis gali „suvaidinti" jį instrumentiškai kontroliuodamas. Pavyzdžiui, aristokratas nebėra tiesiog *aristokratas*, bet jis *vaidina* esąs aristokratas, ir t.t. Tad ši situacija turi daug svaresnių padarinių, o ne vien tai, jog individai turi galimybę vaidinti esą tie, kuo jie *neturėtų* būti. Jie taip pat vaidina esą tie, kuo jie *turėtų* būti – o tai visai kas kita. Šitokia situacija vis įprastesnė šiuolaikinėje industrinėje visuomenėje, bet toliau gilindamiesi į šią konsteliaciją žinojimo sociologijos aspektu ir ją analizuodami socialiniu psichologiniu požiūriu, mes akivaizdžiai peržengtume šių svarstymų rėmus[38]. Reikėtų pabrėžti, kad tokios situacijos neįmanoma suprasti, jeigu ji nuolatos nesiejama su jos socialiniu struktūriniu kontekstu, kuris logiškai kyla iš būtino sąryšio tarp visuomeninio darbo pasidalijimo (ir jo padarinių socialinei struktūrai) ir visuomeninio žinojimo paskirstymo (ir jo padarinių socialiniam tikrovės objektyvavimui). Dabartinės situacijos sąlygomis reikia analizuoti tiek tikrovės, tiek ir tapatumo pliuralizmą remiantis struktūrine industrializmo dinamika, ypač industrializmo sukurtų socialinės stratifikacijos modelių dinamika[39].

3. TAPATUMO TEORIJOS

Tapatumas, žinoma, yra pamatinis subjektyvios tikrovės elementas, ir jo, kaip ir visos subjektyvios tikrovės, ryšys su visuomene yra dialektinis. Tapatumą formuoja socialiniai procesai. Susiformavus tapatumui, socialiniai ryšiai jį palaiko, keičia ar net iš naujo performuoja. Socia-

linius procesus, kurie formuoja ir palaiko tapatumą, determinuoja socialinė struktūra. Ir atvirkščiai, tapatumai, kuriuos sukuria organizmo, individo sąmonės ir socialinės struktūros sąveika, veikia pačią socialinę struktūrą – ją palaiko, keičia ar net performuoja iš naujo. Visuomenės turi istorijas, jų eigoje atsiranda konkretūs tapatumai; tačiau šios istorijos yra sukurtos žmonių, turinčių konkrečius tapatumus.

Kai atsižvelgiama į šį dialektinį ryšį, galima išvengti klaidinančios „kolektyvinio tapatumo" sąvokos ir apsieiti be individualios egzistencijos unikalumo *sub specie aeternitatis*[40]. Konkrečios istorinės socialinės *struktūros* sukuria tapatumo *tipus*, kuriuos atskirais atvejais galima atpažinti. Šiuo atžvilgiu galima teigti, jog amerikiečio tapatumas kitoks negu prancūzo, niujorkiečio – kitoks negu Vidurio Vakarų gyventojo, vadovo – kitoks negu valkatos ir pan. Kaip jau matėme, orientacija ir elgesys kasdieniame gyvenime priklauso nuo šių tapatumo tipų. Tai reiškia, kad tapatumus galima stebėti kasdieniame gyvenime ir kad anksčiau išdėstytus teiginius gali patvirtinti ar paneigti eiliniai paprasti žmonės, apdovanoti sveiku protu. Amerikietis, kuris abejoja, jog prancūzai yra kitokie, gali nuvykti į Prancūziją ir pats viską išsiaiškinti. Aišku, šių tapatumų statusas nėra lygintinas su socialinių mokslų pateikiamų konstruktų statusu. Be to, jų patvirtinimas ir paneigimas neatitinka mokslinio metodo kanonų. Bet mes privalome palikti nuošaly metodologinę problemą, koks vis dėlto yra tikslus ryšys tarp kasdienio gyvenimo tipų ir mokslinių konstruktų (puritonai žinojo esą puritonai ir, tarkime, anglikonai pripažindavo juos esant tokius be didelių svarstymų, tačiau visuomenės mokslininkas, kuris nori patikrinti Maxo Weberio tezę apie puritoniškąją etiką, privalo laikytis kitokių ir sudėtingesnių procedūrų stengdamasis „atpažinti" empirinius vėberiškojo idealaus

tipo atitikmenis). Šiame kontekste įdomu tai, jog tapatumo tipai yra „stebimi" ir „patvirtinami" ikiteoriniu – vadinasi, ikimokslinių patyrimu.

Tapatumas yra reiškinys, kuris kyla iš dialektinės sąveikos tarp individo ir visuomenės. Antra vertus, tapatumo tipai yra socialiniai kūriniai *tout court*, tai palyginti stabilūs objektyvios socialinės tikrovės elementai. Žinoma, stabilumo lygis savo ruožtu būna socialiai determinuojamas. Visose visuomenėse šie tipai yra tam tikro teorizavimo dalykas, net jeigu jie yra stabilūs, o individualių tapatumų formavimasis palyginti neproblemiškas. Tapatumo teorijos visuomet būna bendresnės tikrovės interpretacijos dalis; jos yra „įstatytos" į simbolinį pasaulį ir teorines jo legitimacijas bei skiriasi priklausomai nuo pastarųjų pobūdžio. Tapatumas išlieka nesuprantamas, kol jis nėra lokalizuotas pasaulyje. Todėl teoriškai tapatumas ir konkretūs tapatumo tipai turi būti analizuojami kontekste tų teorinių interpretacijų, kurių pagrindu jie radosi. Netrukus grįšime prie šio teiginio.

Reikėtų dar kartą pabrėžti, kad mes čia remiamės tapatumo kaip socialinio reiškinio teorijomis; tai reiškia, kad neturime išankstinės nuostatos dėl to, ar jos tinkamos moderniam mokslui. Iš tikrųjų mes remsimės šiomis teorijomis kaip „psichologijomis" ir analizuosime visas tapatumo teorijas, kurios siekia visapusiškai paaiškinti empirinį reiškinį, ir nesvarbu, ar šis paaiškinimas pagrįstas šiuolaikinės vadinamosios mokslinės disciplinos požiūriu.

Tapatumo teorijos visada būna platesnių tikrovės teorijų dalis. Tad jas reikia suprasti vadovaujantis pastarųjų logika. Pavyzdžiui, psichologija, kuri interpretuoja tam tikrą empirinį reiškinį kaip demoniškų jėgų apsėdimą, remiasi mitologinės kosmoso teorijos schema. Todėl demoniškų jėgų apsėdimą dera interpretuoti tik mitologijos

pagrindu. Panašiai, psichologija, interpretuodama šį reiškinį smegenų elektrinių sutrikimų požiūriu, remiasi visuotine moksline tiek žmogiškos, tiek ir nežmogiškos tikrovės teorija, o jos paaiškinimų nuoseklumą laiduoja šios teorijos logika. Paprastai sakant, psichologija visuomet suponuoja kosmologiją.

Tai galima puikiai iliustruoti pasitelkus psichiatrų plačiai vartojamą terminą „orientacija tikrovėje"[41]. Psichiatras, stengdamasis nustatyti abejotinos psichinės būklės individo diagnozę, užduoda pacientui įvairių klausimų, kad galėtų įvertinti jo „orientaciją tikrovėje". Tai gana logiška; psichiatro nuomone, akivaizdu, kad yra kažkas negerai asmeniui, kuris nežino, kuri šiandien savaitės diena, ar kuris iškart sutinka, jog kalbėjosi su mirusiųjų sielomis. Iš tiesų „orientacijos tikrovėje" terminas gali būti naudingas šiame kontekste. Tačiau sociologas turi iškelti dar vieną klausimą: „*Kokios* tikrovės?" Beje, šis papildomas klausimas nėra nereikšmingas psichiatrijai. Psichiatras, žinoma, atsižvelgs į tai, ar individas, nežinantis, kuri savaitės diena, nėra ką tik atvykęs reaktyviniu lėktuvu iš kito žemyno. Individas gali nežinoti, kuri savaitės diena, paprasčiausiai todėl, kad jis vis dar gyvena „kitu laiku" – pavyzdžiui, Kalkutos, o ne standartiniu Rytų laiku. Jei psichiatras bent šiek tiek jautrus socialiniam kultūriniam psichologinių būsenų kontekstui, jis, nustatydamas diagnozę individui, kuris kalbasi su mirusiaisiais, atsižvelgs į tai, iš kur jis atvykęs – tarkime, iš Niujorko ar iš kaimiškojo Haičio. Individas galėtų būti „kitoje vietovėje" tokia pačia socialiai objektyvia prasme, kaip kad ankstesnis individas gyveno „kitu laiku". Kitais žodžiais sakant, negalime psichologinės būklės klausimų spręsti neatsižvelgiant į tikrovės apibrėžimus, kurie savaime suprantami socialinėje individo tikrovėje. Aiškiau sakant, psichinė būklė

priklauso nuo socialinių tikrovės apibrėžimų ir pati yra socialiai apibrėžta[42].

Psichologijos atsiradimas suponuoja tolesnį dialektinį ryšį tarp tapatumo ir visuomenės – ryšį tarp psichologinės teorijos ir tų subjektyvios tikrovės elementų, kuriuos ši teorija stengiasi apibrėžti ir paaiškinti. Šie teoriniai svarstymai, kaip ir visos teorinės legitimacijos, gali būti labai skirtingo lygio. Tai, kas anksčiau buvo pasakyta apie legitimuojančių teorijų kilmę ir pakopas, lygiai taip pat tinka ir čia, išskyrus vieną svarbų skirtumą. Psichologijos priklauso tai tikrovės dimensijai, kuri visiems individams subjektyviai yra svarbiausia ir pastoviausia. Todėl teorijos ir tikrovės dialektika veikia individą akivaizdžiai tiesiogiai ir intensyviai.

Kai psichologinės teorijos tampa labai sudėtingos intelektualiniu požiūriu, veikiausiai tai įvyksta vadovaujant specialiai tam parengtam personalui. Kad ir kaip šie specialistai būtų organizuoti socialiniu požiūriu, psichologinės teorijos iš naujo sugrįžta į kasdienį gyvenimą, nes pateikia interpretacijos schemas, padedančias spręsti problemiškus atvejus. Problemas, kurios kyla iš dialektinės sąveikos tarp subjektyvaus tapatumo ir socialinio tapatumo arba iš sąveikos tarp tapatumo ir biologinio jo substrato (apie tai kalbėsime vėliau), galima klasifikuoti teorinių kategorijų pagrindu. Žinoma, tai yra visokiausios terapijos prielaida. Psichologinės teorijos padeda legitimuoti visuomenės nustatytas tapatumo palaikymo ir jo koregavimo procedūras, nes jos teoriškai susieja tapatumą ir pasaulį, kurie yra socialiai apibrėžiami ir subjektyviai perimami.

Psichologinės teorijos gali būti empiriškai adekvačios arba neadekvačios. Taip teigdami, mes turime omenyje *ne* adekvatumą empirinio mokslo procedūrinių kanonų prasme, bet, ko gero, suvokiame jas kaip interpretacijos

schemas, kurias ekspertas arba nespecialistas gali pritaikyti empiriniams kasdienio gyvenimo reiškiniams. Pavyzdžiui, psichologinė teorija, suponuojanti demoniško apsėdimo galimybę, turbūt netiks Niujorko viduriniosios klasės žydų intelektualų tapatumo problemoms interpretuoti. Šie žmonės paprasčiausiai neturi tapatumo, galinčio sukurti reiškinį, kurį būtų galima interpretuoti tos teorijos pagrindu. Demonai, net jeigu jie apskritai yra, atrodo, jų vengia. Kita vertus, neatrodo, kad psichoanalizė tiktų tapatumo problemoms kaimiškajame Haityje interpretuoti. Vis dėlto tam tikra Vudu psichologijos rūšis galėtų pateikti empiriniu požiūriu labai tikslias interpretacijos schemas. Šios dvi psichologijos parodo savo empirinį adekvatumą dėl jų pritaikomumo terapijoje, bet nė viena iš jų tuo neįrodo ontologinio savo kategorijų statuso. Nei Vudu dievai, nei libidinė energija negalėtų egzistuoti pasaulyje, kuris nebūtų apibrėžiamas atitinkamais socialiniais kontekstais. Bet šiuose kontekstuose jie egzistuoja dėl tam tikro socialinio apibrėžimo ir internalizuojami kaip tikrovės vykstant socializacijai. Kaimiškieji haitiečiai *yra* apsėsti, o Niujorko intelektualai *yra* neurotiški. Tad apsėdimas ir neurozė yra *šių kontekstų* tiek objektyvios, tiek ir subjektyvios tikrovės sudedamosios dalys. Ši tikrovė empiriškai suvokiama kasdieniame gyvenime. Atitinkamos psichologinės teorijos yra empiriškai adekvačios būtent tuo pačiu požiūriu. Klausimas, ar galima plėtoti tokias psichologines teorijas, kurios pranoktų socialinį kultūrinį reliatyvumą, neturėtų čia mums rūpėti.

Adekvačias šiuo požiūriu psichologines teorijas galima empiriškai patikrinti. Vėlgi yra svarbus ne jų patikrinimas moksline prasme, bet patikrinimas kasdienio socialinio gyvenimo patirtimi. Pavyzdžiui, gali būti teigiama, kad individai, gimę tam tikromis mėnesio dienomis, ko gero, yra linkę į apsėdimą, arba kad individai, turintys

valdingas motinas, greičiausiai bus neurotiški. Šiuos teiginius galima empiriškai patikrinti, jeigu jie yra adekvačių teorijų teiginiai anksčiau aptarta prasme. Patikrinti gali ir problemiškų situacijų dalyviai, ir pašaliniai jų stebėtojai. Haičio etnologas gali empiriškai atskleisti Niujorko neurozę, kaip ir amerikiečių etnologas gali empiriškai atskleisti Vudu apsėdimą. Tokių atradimų prielaida yra tiesiog ta, jog pašalinis stebėtojas pasiruošęs naudoti konceptualinį tenykštės psichologijos mechanizmą tirdamas minėtą problemą. Ar jis pasiruošęs pripažinti ir bendresnį epistemologinį tos psichologijos pagrįstumą – tai nėra svarbu grynai empiriniam tyrimui.

Sakyti, jog psichologinės teorijos yra adekvačios, galima ir kitaip: galima sakyti, jog jos atspindi tą pasichologinę tikrovę, kurią stengiasi paaiškinti. Bet jeigu tai būtų viskas, ryšys tarp teorijos ir tikrovės nebūtų dialektinis. Tikroji dialektika reiškiasi *realizuojančiu* psichologinių teorijų potencialu. Kadangi psichologinės teorijos yra socialinio tikrovės apibrėžimo elementai, sugebėjimas generuoti tikrovę yra tas bruožas, kuris jas sieja su kitomis legitimuojančiomis teorijomis; tačiau realizuojantis jų potencialas yra ypač didelis, nes jis sutikrovinamas per emocinės įtampo kupinus tapatumo formavimosi procesus. Jeigu psichologija socialiai įtvirtinama (t.y. tampa visuotinai pripažįstama kaip adekvati objektyvios tikrovės interpretacija), ji stengiasi realizuoti save per reiškinį, kurį siekia interpretuoti. Jos internalizavimą pagreitina tai, kad ji priklauso vidinei tikrovei. Tad individas realizuoja psichologiją pačiu jos internalizavimo aktu. Be to, kadangi psichologija pačiu savo apibrėžimu susijusi su tapatumu, jos internalizavimą, ko gero, lydės identifikacija, vadinasi, ji bus *ipso facto* tapatumo formavimasis. Šiuo glaudžiu internalizacijos ir identifikacijos sąryšiu psichologinės teorijos smarkiai skiriasi nuo kitokio tipo teorijų. Kadangi

nesėkmingos socializacijos problemos labiausiai skatina plėtoti tokios rūšies teorinius apmąstymus, tai nenuostabu, kad psichologinės teorijos daro didelę įtaką socializacijai. Tuo nėra pasakoma, jog psichologinės teorijos patvirtina pačios save. Kaip nurodėme, patvirtinimą lemia psichologinių teorijų ir empiriškai stebimos psichologinės tikrovės priešstata. Psichologijos kuria tikrovę, kuri savo ruožtu yra jų patikrinimo pagrindas. Kitaip sakant, čia susiduriame su dialektiniu ryšiu, o ne su tautologija.

Haitietis, kuris internalizuoja Vudu psichologiją, taps apsėstas, kai tik pastebės tam tikrus tiksliai apibrėžtus ženklus. Panašiai ir Niujorko intelektualas, kuris internalizuoja Freudo psichologiją, taps neurotiškas, kai tik atpažins tam tikrus gerai žinomus simptomus. Iš tiesų įmanoma, kad, esant tam tikram biografiniam kontekstui, tokius ženklus ar simptomus sukurs pats individas. Haitietis tokiu atveju sukurs ne neurozės simptomus, bet apsėdimo ženklus, o niujorkietis suformuos savo neurozę pagal pripažintus simptomus. Tai neturi nieko bendra su „masine isterija", dar mažiau – su apsimetinėjimu ligoniu. Tai susiję su tuo, kad socialinio tapatumo tipai palieka pėdsaką sveiku protu apdovanotų eilinių žmonių individualioje subjektyvioje tikrovėje. Kaip jau svarstėme, identifikacijos lygis skirsis priklausomai nuo internalizacijos sąlygų, pavyzdžiui, jis priklausys nuo to, ar tai vyks pirminės, ar antrinės socializacijos metu. Socialinis psichologijos įsitvirtinimas, dėl kurio tam tikri socialiniai vaidmenys suteikiami personalui, atsakingam už teoriją ir jos terapinį taikymą, žinoma, priklausys nuo daugybės socialinių ir istorinių aplinkybių[43]. Bet kuo labiau socialiai įsitvirtins teorija, tuo labiau gausės reiškinių, kuriuos ji padės interpretuoti.

Numatydami galimybę, kad tam tikros psichologijos tampa adekvačios jų realizavimo procese, mes kartu supo-

nuojame klausimą, kodėl pirmiausia atsiranda vis dar neadekvačios teorijos (tokios jos turėtų būti ankstesniais šio proceso tarpsniais). Paprasčiau sakant, kodėl istoriškai viena psichologija turi pakeisti kitą? Bendro pobūdžio atsakymas būtų toks: jos pakeičia viena kitą tada, kai tapatumas dėl kokių nors priežasčių tampa problema. Problema gali kilti dėl psichologinės tikrovės ir socialinės struktūros dialektikos. Radikalūs socialinės struktūros pokyčiai (pavyzdžiui, tokie pokyčiai, kuriuos lėmė pramoninė revoliucija) gali sukelti ir psichologinės tikrovės pokyčius. Tokiu atveju gali rastis naujos psichologinės teorijos, nes senosios nebegali adekvačiai paaiškinti esamų empirinių reiškinių. Tad teoriniais svarstymais apie tapatumą bus siekiama pažinti realiai įvykusias tapatumo transformacijas, o vykstant šiam procesui, transformuosis patys teoriniai svarstymai. Antra vertus, tapatumas gali tapti problemiškas pačios teorijos požiūriu, tai bus teorijos vidinės plėtros padarinys. Šiuo atveju psichologinės teorijos bus išgalvojamos, taip sakant, iki „įvykstant faktui". *Tolesnį* jų socialinį įtvirtinimą ir atitinkamą tikrovės generavimo potencialą gali nulemti daugybė bendrų bruožų, siejančių teoriją kuriantį personalą ir įvairius socialinius interesus. Viena iš tokių istorinių galimybių yra sąmoningas politiškai suinteresuotų grupių manipuliavimas ideologija.

4. ORGANIZMAS IR TAPATUMAS

Gerokai anksčiau mes aptarėme organizme glūdinčias socialinio tikrovės konstravimo prielaidas ir apribojimus. Dabar svarbu pabrėžti, kad organizmas ir toliau daro įtaką kiekvienam žmogaus tikrovės konstravimo veiklos tarpsniui, o pačiam organizmui savo ruožtu įtaką daro ši žmogaus veikla. Tiesmukiškai sakant, žmogaus kūnišku-

mas transformuojasi socializacijos metu, bet jis nebūna sunaikinamas. Tad žmogaus pilvas urzgia net tada, kai jis užsiėmęs pasaulio statyba. Priešingai, įvykiai jo sukurtame pasaulyje gali versti jo pilvą urgzti stipriau ar silpniau, ar kitaip. Žmogus netgi valgydamas sugeba leistis į teorinius svarstymus. Nuolatinį žmogaus kūniškumo ir jo socialumo koegzistavimą galima su nauda stebėti bet kurio pokalbio prie pietų stalo metu.

Įmanoma kalbėti apie dialektinį ryšį tarp gamtos ir visuomenės[44]. Dialektika glūdi žmogaus egzistavimo sąlygoje ir vėl iš naujo reiškiasi per kiekvieną individą. Žinoma, individui ši dialektika atsiskleidžia jau sustruktūrintoje socialinėje istorinėje situacijoje. Nuolatos egzistuoja dialektinis ryšys tarp kiekvieno gyvuliško žmogaus ir jo socialinės istorinės situacijos. Ši dialektika atsiranda pačiais pirmaisiais socializacijos tarpsniais ir toliau apima visą individo egzistavimą visuomenėje. Išoriškai tai yra dialektika tarp gyvuliško individo ir socialinio pasaulio. Vidujai tai dialektika tarp individo biologinio substrato ir jo socialiai sukurto tapatumo.

Kalbant apie išorinį aspektą, vis dar įmanoma teigti, kad organizmas nustato ribas, kas socialiai galima. Kaip sakė Anglijos konstituciniai teisininkai, parlamentas gali viską, tik negali priversti vyrų gimdyti vaikų. Jeigu parlamentas mėgintų juos priversti, jo projektą sužlugdytų nepaneigiami žmogaus biologijos faktai. Biologiniai faktoriai riboja kiekvieno individo socialines galimybes, bet socialinis pasaulis, kuris egzistuoja iki individo, savo ruožtu suvaržo biologines organizmo galimybes. Dialektiką įkūnija *abipusiai* organizmo ir visuomenės suvaržymai.

Ryškus visuomenės nulemtų organizmo biologinių galimybių apribojimo pavyzdys yra ilgaamžiškumas. Tikėtina vidutinė gyvenimo trukmė priklauso nuo socialinės

padėties. Net šių dienų amerikiečių visuomenei būdingas gana didelis skirtumas tarp tikėtinos žemesniosios klasės atstovų ir aukštesniosios klasės atstovų vidutinės gyvenimo trukmės. Maža to, nuo socialinės padėties priklauso net sergamumo mastas ir pobūdis. Žemesniosios klasės individai serga daug dažniau negu aukštesniosios klasės individai; be to, jų ligos būna skirtingos. Kitaip sakant, visuomenė lemia, kiek laiko ir kaip gyvens individo organizmas. Ši determinacija gali būti instituciškai užprogramuota per socialinės kontrolės veiklą, lygiai kaip ir per teisės instituciją. Visuomenė gali žaloti ir žudyti. Iš tikrųjų valdydama gyvenimą ir mirtį, ji parodo, kad visiškai kontroliuoja individą.

Visuomenė taip pat tiesiogiai persmelkia veikiantį organizmą, ypač jo seksualumą ir mitybą. Nors seksualumas ir maitinimasis yra biologiniai stimulai, šie stimulai yra nepaprastai plastiški žmogaus kūne. Žmogaus biologinė konstitucija verčia jį seksualiai išsikrauti ir maitintis. Tačiau žmogaus biologinė konstitucija nepasako jam, *kur* jis turėtų ieškoti seksualinės iškrovos ir *ką* jam valgyti. Paliktas pats sau, žmogus gali seksualiai prisirišti tiesiog prie bet kurio objekto ir jis puikiai sugebėtų valgyti tai, kas jį nužudytų. Seksualumas ir maitinimasis nukreipiami konkrečiomis kryptimis ne tiek biologiškai, kiek socialiai, ir šitoks reguliavimas ne tik suvaržo šiuos žmogaus veiksmus, bet ir daro tiesioginę įtaką organizmo funkcijoms. Todėl sėkmingai socializavęsis individas nėra seksualiai pajėgus su „netinkamu" seksualiniu objektu ir gali vemti išvydęs „netinkamą" maistą. Kaip matėme, socialinis veiklos reguliavimas yra institucionalizacijos esmė, o institucionalizacija yra socialinio tikrovės konstravimo pagrindas. Todėl galima sakyti, kad socialinė tikrovė determinuoja ne tik žmogaus veiklą ir sąmonę, bet ir

dideliu mastu – organizmo veiklą. Taigi netgi tokios iš tikrųjų biologinės funkcijos kaip orgazmas ir virškinimas yra socialiai sustruktūrintos. Visuomenė taip pat determinuoja tai, kaip reikia išnaudoti organizmą veikloje; išraiškos, eisena ir gestai yra socialiai sustruktūrinti. Dėl to atsirandanti galimybė sukurti kūno sociologiją mūsų čia nedomina[45]. Svarbu tai, kad visuomenė nustato organizmo ribas, kaip ir organizmas nustato visuomenės ribas.

Žvelgiant vidiniu aspektu, dialektika reiškiasi kaip biologinio substrato priešinimasis socialiniam jo formavimui[46]. Žinoma, tai akivaizdžiausiai atsiskleidžia pirminės socializacijos metu. Sunkumų, kurie iškyla pirmąkart socializuojant vaiką, negalima paaiškinti tik apeliuojant į esmines mokymo problemas. Taip sakant, gyvūnėlis spyriojasi. Faktas, kad jam lemta pralaimėti, nepašalina jo kūniškumo priešinimosi vis skvarbesnei socialinio pasaulio įtakai. Pavyzdžiui, vaikas priešinasi, kai visuomenės laiko struktūra primetama įgimtai jo organizmo laiko struktūrai[47]. Jis sutinka valgyti ir miegoti ne tada, kai daryti tai liepiama pagal laikrodį, o tada, kai daryti tai verčia biologiniai organizmo poreikiai. Šis priešinimasis pamažu palaužiamas vykstant socializacijai, bet visam laikui išlieka kaip frustracija, kuri kyla kiekvieną kartą, kai visuomenė draudžia alkanam individui pavalgyti, o mieguistam individui eiti miegoti. Socializacija neišvengiamai sukelia tokios rūšies biologinę frustraciją. Socialinis gyvenimas priklauso nuo nuolatinio biologiškai sąlygoto individo priešinimosi tramdymo, o tai susiję su legitimacija ir institucionalizacija. Todėl visuomenė pateikia individui įvairiausių paaiškinimų, kodėl jis turėtų maitintis tris kartus per dieną, o ne tada, kai yra alkanas, ar net dar griežtesnių paaiškinimų, kodėl jis negali miegoti su savo seserimi. Panašios organizmo prisitaikymo prie socialiai

sukonstruoto pasaulio problemos iškyla ir antrinės socializacijos metu, nors, žinoma, atrodo, kad tada biologinė frustracija mažesnė.

Visiškai socializuotam individui būdingas nuolatinis vidinis dialektinis ryšys tarp tapatumo ir biologinio jo substrato[48]. Individas toliau suvokia save kaip organizmą, kuris yra atskirtas nuo socialiai sukurtų jo paties suobjektinimų, o kartais būna ir jiems priešiškas. Dažnai ši dialektika suvokiama kaip kova tarp „aukštesniojo" ir „žemesniojo" Aš. Ši kova atitinkamai prilyginama kovai tarp socialinio jo tapatumo ir ikisocialinio, galbūt antisocialinio kūniškumo. „Aukštesnysis" Aš turi nuolat vis iš naujo patvirtinti savo pranašumą prieš „žemesnįjį" Aš, kartais šis jų jėgų išmėginimas tampa kritiškas. Pavyzdžiui, vyras privalo drąsiai įveikti savo instinktyvią mirties baimę mūšyje. Tokiu atveju „žemesnįjį" Aš priverčia paklusti „aukštesnysis" Aš, nes reikia objektyviai ir subjektyviai patvirtinti jo viršenybę prieš biologinį substratą norint palaikyti socialinį kario tapatumą. Panašiai vyras, nors ir jaučia inertišką fiziologinio sotumo pasipriešinimą, gali prisiversti seksualiai santykiauti, kad išlaikytų savo kaip pavyzdingo vyro tapatumą. Ir šiuo atveju „žemesnysis" Aš priverčiamas tarnauti „aukštesniajam" Aš. Pergalė prieš baimę ir pergalė prieš seksualinį išsekimą parodo, kokiu būdu biologinis substratas priešinasi ir kaip jį nugali žmogaus socialinis tapatumas. Nėra reikalo sakyti, kad būna daugybė mažesnių, rutiniškai kas dieną pasiekiamų pergalių, kaip iš tikrųjų būna mažesnių ir didesnių pralaimėjimų.

Žmogui biologiškai lemta konstruoti pasaulį ir gyventi jame kartu su kitais. Šis pasaulis tampa jo svarbiausia ir galutine tikrove. Šio pasaulio ribas nubrėžė gamta, bet kartą sukonstruotas, šis pasaulis savo ruožtu daro grįžta-

mąją įtaką gamtai. Vykstant gamtos ir socialiai konstruojamo pasaulio dialektikai, transformuojamas pats žmogaus organizmas. Šio dialektinio proceso metu žmogus kuria tikrovę ir kartu kuria pats save.

IŠVADOS

ŽINOJIMO SOCIOLOGIJA IR SOCIOLOGINĖ TEORIJA

Šiame darbe mėginome apibendrintai ir sistemiškai paaiškinti, kokį vaidmenį visuomenėje vaidina žinojimas. Akivaidu, jog mūsų analizės nėra išsamios. Tačiau mes tikimės, kad mūsų pastangos plėtoti sisteminę žinojimo sociologijos teoriją paskatins pradėti tiek kritinę diskusiją, tiek ir empirinius tyrinėjimus. Dėl vieno dalyko esame įsitikinę. Jau seniai vėluojama iš naujo apibrėžti žinojimo sociologijos problemas ir uždavinius. Tikimės, kad mūsų analizė nurodo, kokiu būdu galima sėkmingai tęsti darbą.

Kad ir kaip būtų, mūsų žinojimo sociologijos sampratoje glūdi kai kurios bendro pobūdžio implikacijos sociologinei teorijai ir visai sociologinei veiklai. Be to, ji leidžia iš kitokios perspektyvos pažvelgti į keletą konkrečių sričių, kuriomis domisi sociologai.

Objektyvacijos, institucionalizacijos ir legitimacijos analizės yra tiesiogiai pritaikomos kalbos sociologijos problemoms spręsti, socialinio veiksmo ir institucijų teorijoje bei religijos sociologijoje. Mūsų žinojimo sociologijos samprata verčia daryti išvadą, kad kalbos ir religijos sociologijos negalima laikyti šalutinėmis ir menkai sociologijos teoriją dominančiomis specialybėmis. Jos į šią teoriją gali įnešti esminį indėlį. Ši įžvalga nėra nauja. Durkheimas ir

jo mokykla visa tai įžvelgė, bet ši įžvalga buvo prarasta dėl įvairių su teorija nesusijusių priežasčių. Tikimės, jog gerai paaiškinome, kad žinojimo sociologija numato kalbos sociologijos egzistavimą ir kad negali būti žinojimo sociologijos be religijos sociologijos (ir atvirkščiai). Be to, tikimės parodę, kaip teorines Weberio ir Durkheimo pažiūras galima susieti į darnią socialinio veiksmo teoriją, kuri nepraranda nė vieno iš jų vidinės logikos. Pagaliau tvirtintume, kad ryšys, kuriuo čia buvome priversti susieti žinojimo sociologiją ir teorinį Meado bei jo mokyklos mąstymo branduolį, perša įdomią galimybę, kurią būtų galima pavadinti sociologine psichologija, t. y. psichologija, kurios pamatinė perspektyva kildinama iš sociologinės žmonijos situacijos sampratos. Čia išdėstytos išvados yra užuomina apie teoriniu požiūriu daug žadančią programą.

Kalbėdami bendresniu požiūriu, teigtume, kad, analizuodami žinojimo vaidmenį individo ir visuomenės, asmens tapatumo ir socialinės struktūros dialektikoje, į visas sociologijos sritis galime pažvelgti iš labai svarbios papildomos perspektyvos. Žinoma, tai nepaneigia tiesos, kad grynai struktūrinės socialinio reiškinio analizės visiškai tinkamos daugelyje sociologijos sričių – nuo mažų grupių tyrinėjimų iki tokių didelių institucinių kompleksų kaip ekonomika ar politika tyrimo. Mūsų ketinimams nėra nieko svetimesnio kaip teiginys, kad visos šios analizės kokiu nors būdu pirštų ir žinojimo sociologijos „požiūrį". Daugeliu atvejų to nereikėtų dėl šių tyrimų keliamo pažintinio tikslo. Tačiau mes teigiame, kad tokios analizės atradimų integravimas į sociologinių teorijų sistemą reikalauja daugiau, negu proginės pagarbos, kurią atskleistų struktūrinių duomenų pagrindu galima parodyti „žmogaus faktoriui". Tokia integracija kelia reikalavimą sistemiškai paaiškinti dialektinį ryšį tarp struktūri-

nių tikrovių ir žmogaus veiklos istoriškai konstruojant tikrovę.

Rašydami šią knygą, neturėjome ketinimų polemizuoti. Tačiau būtų kvaila neigti, kad mūsų entuziazmas dėl dabartinės sociologijos padėties labai santūrus. Viena vertus, analizuodami ryšius tarp institucinių procesų ir simbolinių pasaulių legitimavimo, mėginome parodyti, kodėl standartines funkcionalistinių aiškinimų socialiniuose moksluose versijas privalome laikyti teoriniais pokštais. Be to, viliamės, jog atskleidėme, kodėl esame įsitikinę, kad grynai struktūrinės sociologijos prigimtyje slypi pavojus sudaiktinti socialinius reiškinius. Net jeigu ji pradeda tuo, kad savo konstruktams kukliai priskiria tik euristinį statusą, vis dėlto pernelyg dažnai baigia tuo, kad supainioja savo konceptualizacijas su visuotiniais pasaulio dėsniais.

Priešingai kai kurioms dominuojančioms teorinio mąstymo madoms šiuolaikinėje sociologijoje, idėjos, kurias mėginome išplėtoti, neteigia *nei* neistoriškos „socialinės sistemos", *nei* neistoriškos „žmogaus prigimties". Požiūris, kuriuo čia rėmėmės, nėra nei sociologistinis, nei psichologistinis. Negalime sutikti, kad sociologijos objektas yra tariama sociologinių ir psichologinių „sistemų", *post hoc* susietų abejotinais ryšiais (beje, empirinei žinojimo sociologijai vertėtų atskirai patyrinėti šių dviejų sąvokų kilmę), dinamika.

Socialinės tikrovės ir individo istorinio egzistavimo dialektikos samprata jokiu būdu nėra nauja. Žinoma, moderniame socialiniame mąstyme ją stipriausiai įtvirtino Marxas. Tačiau dialektinę perspektyvą reikia perkelti į socialinių mokslų teorinę orientaciją. Nėra reikalo sakyti, jog turime omenyje ne kažkokį doktrinierišką Marxo idėjų įtraukimą į sociologinę teoriją. Taip pat beprasmis paprastas teiginys, kad apskritai ir faktiškai anksčiau minė-

ta dialektika egzistuoja. Nuo tokio teiginio reikia pereiti prie konkrečių dialektinių procesų apibūdinimų konceptualiniu pagrindu, kuris negriautų didžiųjų sociologinio mąstymo tradicijų. Vien tik retoriška dialektika, kuria operuoja marksistai doktrinieriai, sociologui turėtų atrodyti tik kaip kita obskurantizmo forma. Ir vis dėlto esame įsitikinę, kad tik supratimas to, ką Marcelis Maussas vadino „totaliniu socialiniu faktu", saugos sociologą nuo iškreiptų sociologizmo ir psichologizmo sudaiktinimų. Tai vyksta fone tokios intelektualinės situacijos, kurioje šis dvigubas pavojus yra labai realus. Norėtume, kad ir mūsų veikalas būtų skaitomas atsižvelgiant į šį foną.

Mūsų užmojis buvo teorinis. Vis dėlto visose empirinėse disciplinose teorija turi būti dvejopai susijusi su „duomenimis", kurie laikomi priklausančiais tai disciplinai. Ji turi juos atitikti ir turėtų duoti impulsą tolesniems empiriniams tyrinėjimams. Žinojimo sociologijai atsiveria platus empirinių problemų laukas. Tačiau čia ne vieta pateikti įdomiausių, mūsų manymu, problemų katalogą, juo labiau ne vieta skelbti konkrečias hipotezes. Mes pateikėme kelias nuorodas į tai, ką turėjome omenyje iliustruodami kai kuriuos savo teorinius argumentus. Čia pridurtume tik tai, kad, mūsų nuomone, empiriškai tyrinėjant institucijų ryšį su legitimuojančiais simboliniais pasauliais, labai prasiplėstų sociologinis šiuolaikinės visuomenės supratimas. Yra daugybė problemų. Kai apie šiuolaikinę visuomenę kalbame tokiomis sąvokomis, kaip „sekuliarizacija", „mokslo amžius", „masių visuomenė" arba atvirkščiai – „autonomiškas individas", „pasąmonės atradimas" ir t.t., tos problemos tampa daug miglotesnės, o ne aiškesnės. Šios sąvokos tik parodo, kad problemos didelės ir jas reikia moksliškai paaiškinti. Galima be vargo pripažinti, kad šių laikų vakariečiai savo gyvenimo būdu ir daugiausia dėl jo gyvena visiškai kitokiame pa-

saulyje. Ir tokio pasaulio nėra buvę. Tačiau toli gražu nėra aišku, ką tai reiškia objektyvios ir subjektyvios tikrovių požiūriu, – šie žmonės kasdien gyvena ir juos ištinka krizės. Empiriniai šių problemų tyrinėjimai, kitaip negu daugiau ar mažiau protingos spekuliacijos, vos tik prasidėjo. Tikėtumės, kad mūsų mėginimas čia paaiškinti teorinę žinojimo sociologijos perspektyvą kaip tik ir nurodo tokio tyrimo problemas, kurios lengvai atmetamos, kai remiamasi kitomis teorinėmis perspektyvomis. Vienas tokių pavyzdžių būtų kai kurių socialinių mokslininkų dabartinis domėjimasis iš psichoanalizės kildinamomis teorijomis. Jį būtų galima traktuoti visiškai kitaip, jeigu tik į tas teorijas būtų pradėta žiūrėti – teigiamai ar neigiamai – ne kaip į mokslinius „teiginius", bet jos būtų analizuojamos kaip labai savitos ir turbūt labai reikšmingos tikrovės konstravimo legitimacijos modernioje visuomenėje. Žinoma, tokia analizė paliktų nuošalyje šių teorijų „mokslinio pagrįstumo" klausimą ir žvelgtų į jas tiesiog kaip į duomenis, padedančius suprasti subjektyvią ir objektyvią tikrovę, kurioje jos buvo sukurtos ir kuriai jos savo ruožtu daro įtaką.

Mes specialiai atsisakėme plėtoti iš mūsų žinojimo sociologijos sampratos kylančias implikacijas. Tačiau turėtų būti aišku, kad mūsų požiūris nėra pozityvistinis – jeigu pozityvizmas apibūdinamas kaip filosofinis požiūris, apibrėžiantis socialinių mokslų objektą tokiu būdu, kad taptų neteisėtos pagrindinės jų problemos. Lygiai taip pat mes nenuvertinome plačiai suprantamo „pozityvizmo" nuopelnų iš naujo apibrėžiant socialinių mokslų empirinių tyrinėjimų kanonus.

Žinojimo sociologija žmogaus tikrovę traktuoja kaip socialiai konstruojamą. Kadangi tikrovės sąranga tradiciškai buvo pagrindinis filosofijos klausimas, tai tokia samprata turi konkrečias filosofines implikacijas. Kadangi

šiuolaikinei filosofijai būdinga stipri tendencija suprastinti šią problemą ir visus su ja susijusius klausimus, sociologas gali, beje, savo paties nuostabai, pasijusti esąs paveldėtojas tų filosofijos klausimų, kuriais profesionalūs filosofai daugiau nebesidomi. Įvairiuose šio veikalo skyriuose, ypač analizuodami žinojimo pagrindus kasdieniame gyvenime ir aptardami objektyvacijos ir institucionalizacijos sąsajas su biologinėmis žmogaus egzistavimo prielaidomis, mes iš dalies nurodėme, kuo sociologiškai orientuota mintis galėtų praturtinti filosofinę antropologiją.

Galų gale mūsų žinojimo sociologijos samprata implikuoja savitą sociologijos apskritai sampratą. Tai *nereiškia*, kad sociologija nėra mokslas ir jo metodai turėtų būti kitokie, o ne empiriniai, arba kad ji negali būti „laisva nuo vertinimų". Tai reiškia, kad sociologijos vieta yra tarp mokslų, kurie tyrinėja žmogų *kaip* žmogų; būtent šia konkrečia prasme ji yra humanistinė disciplina. Svarbi šios sampratos išvada yra ta, kad sociologija turėtų nuolat bendradarbiauti ir su istorija, ir su filosofija, antraip ji praras tikrąjį savo tyrinėjimų objektą. Šis objektas yra visuomenė kaip žmonijos pasaulio dalis. Šis pasaulis sukurtas žmonių, apgyventas žmonių ir savo ruožtu kuria žmones nenutrūkstančiame istorijos procese. Tai, kad humanistinė sociologija vėl pažadina mus stebėtis šiuo įstabiu reiškiniu, nėra mažiausias jos laimėjimas.

IŠNAŠOS

ĮVADAS

Žinojimo sociologijos problema

[1] Žr. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Bern, Francke, 1960). Šioje esė rinktinėje, pirmą kartą paskelbtoje 1925 m., pateikiama pamatinė žinojimo sociologijos formuluotė. Ji pateikiama esė, pavadintoje „Probleme einer Soziologie des Wissens", kuri pirmą kartą buvo paskelbta metais anksčiau.

[2] Žr. Wilhelm Windelband ir Heinz Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Tuebingen, Mohr, 1950), p. 605 ff.

[3] Žr. Albert Solomon, *In Praise of Enlightenment* (New York, Meridian Books,1963); Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie* (Zurich, Manesse, 1945); Werner Stark, *The Sociology of Knowledge* (Chicago, Free Press of Glencoe, 1958), p. 46 ff..; Kurt Lenk (ed.), *Ideologie* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1961), p. 13 ff.

[4] *Pensées* v. 294.

[5] Žr. Karl Marx, *Die Fruehschriften* (Stuttgart, Kroener, 1953). *Ekonominiai ir filosofiniai 1844 metų rankraščiai* prasideda 225 ff. puslapyje.

[6] Apie Marxo *Unterbau/Ueberbau* schemą žr.: Karl Kautsky, „Verhaeltnis von Unterbau und Ueberbau", in Iring Fetscher (ed.), *Der Marxismus* (Munich, Piper, 1962), p. 160 ff.; Antonio Labriola, „Die Vermittlung zwischen Basis und Ueberbau", *ibid.*, p. 167 ff.; Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx* (Paris, Editions du Seuil, 1956), p. 424 ff. Gyoergy Lukacsas savo veikale

Geschichte und Klassenbewusstsein (Berlin, 1923) iš naujo suformulavo šią problemą, ir tai yra reikšmingiausias mėginimas ją suformuluoti dvidešimtame amžiuje. Mūsų dienomis lengviausia pasinaudoti prancūzišku šio veikalo vertimu *Histoire et conscience de classe* (Paris, Editions de Minuit, 1960). Lukacso išdėstyta Marxo dialektikos samprata verta tuo labiau pasidomėti, kad ji pasirodė beveik dešimtmečiu anksčiau, negu buvo vėl atrasti *Ekonominiai ir filosofiniai 1844 metų rankraščiai.*

[7] Žinojimo sociologijai reikšmingiausi Nietzsche's darbai yra *Moralės genealogija* ir *Galios valia.* Diskusijas dėl šių darbų žr.: Walter A. Kaufmann, *Nietzsche* (New York, Meridian Books, 1956); Karl Loewith, *From Hegel to Nietzsche* (angliškas vertimas – New York, Holt, Rinehart and Winston, 1964).

[8] Vienas pirmųjų ir įdomiausių darbų, kuriame Nietzsche's mintis taikoma žinojimo sociologijoje, yra Alfredo Seidelio veikalas *Bewusstsein als Verhaengnis* (Bonn, Cohen, 1927). Seidelis, buvęs Weberio mokinys, mėgino derinti Nietzsche ir Freudą su radikalia sociologine sąmonės kritika.

[9] Vienas iš labiausiai susimąstyti apie istoricizmo ir sociologijos ryšį skatinančių darbų yra Carlo Antoni veikalas *Dallo storicismo alla sociologia* (Florencija, 1940). Taip pat žr. H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society* (New York, Knopf, 1958), p. 183 ff. Reikšmingiausias mūsų svarstymams yra Wilhelmo Dilthey'aus darbas *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Stuttgart, Teubner, 1958).

[10] Puikią Schelerio žinojimo sociologijos sampratos analizę randame Hanso-Joachimo Lieberio darbe *Wissen und Gesellschaft* (Tuebingen, Niemeyer, 1952), p. 55 ff. Taip pat žr. Stark, *op. cit., passim.*

[11] Apie bendrą vokiečių sociologijos raidą šiuo laikotarpiu žr. Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine* (Paris, Presses Universitaires de France, 1950). Svarų indėlį į šio laiko-

tarpio žinojimo sociologiją įnešė šie autoriai: Siegfried Landshut, *Kritik der Soziologie* (Munich, 1929); Hans Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitwissenschaft* (Leipzig, 1930); Ernst Gruenwald, *Das Problem der Soziologie des Wissens* (Vienna, 1934); Alexander von Schelting, *Max Webers Wissenschaftslehre* (Tuebingen, 1934). Paskutinį nurodytą darbą, kuris vis dar yra svarbiausia Weberio metodologijos analizė, reikia vertinti ginčų dėl žinojimo sociologijos fone, kada žinojimo sociologija daugiausia buvo grindžiama tiek Schelerio, tiek ir Mannheimo formuluotėmis.

[12] Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (London, Routledge & Kegan Paul, 1936); *Essays on Sociology and Social Psychology* (New York, Oxford University Press, 1953); *Essays on the Sociology of Culture* (New York, Oxford University Press, 1956). Svarbiausių Mannheimo žinojimo sociologijos darbų rinktinę sudarė ir naudingą įvadą parašė Kurtas Wolffas, žr.: *Wissenssoziologie* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1964). Kitas diskusijas dėl Mannheimo žinojimo sociologijos sampratos žr.: Jacques J. Maquet, *Sociologie de la connaisance* (Louvain, Nauwelaerts, 1949); Aron, *op. cit.*; Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure* (Chicago, Free Press of Glencoe, 1957), p. 489 ff.; Stark, *op. cit.*; Lieber, *op. cit.*

[13] Šitaip dvi pradines disciplinos formuluotes apibūdino Lieberis, *op. cit.*

[14] Plg. Merton, *op. cit.*, p. 439 ff.

[15] Plg.Talcott Parsons, „An Approach to the Sociology of Knowledge", *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology* (Louvain, International Sociological Association, 1959), Vol. IV, p. 25 ff.; „Culture and the Social System", in Parsons et al. (eds.), *Theories of Society* (New York, Free Press, 1961), Vol. II, p. 963 ff.

[16] Plg. Talcott Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill., Free Press, 1951), p. 326 ff.

[17] Plg. C. Wright Mills, *Power, Politics and People* (New York, Ballantine Books, 1963), p. 453 ff.

[18] Plg. Theodor Geiger, *Ideologie und Wahrheit* (Stuttgart, Humboldt, 1953); *Arbeiten zur Soziologie* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1962), p. 412 ff.

[19] Plg. Ernst Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik* (Vienna, Springer, 1958); *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1961). Reikšmingą įtaką Topitschui padarė Kelseno teisinio pozityvizmo mokykla. Apie jos implikacijas žinojimo sociologijai žr. Hans Kelsen, *Aufsaetze zur Ideologiekritik* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1964).

[20] Žr. Daniel Bell, *The End of Ideology* (New York, Free Press of Glencoe, 1960); Kurt Lenk (ed.), *Ideologie*; Norman Birnbaum (ed.), *The Sociological Study of Ideology* (Oxford, Blackwell, 1962).

[21] Žr. Stark, *op. cit.*

[22] Alfred Schutz, *Collected Papers*, Vol. I (The Hague, Nijhoff, 1962), p. 149. Kursyvas – mūsų.

[23] *Ibid.*, Vol. II (1964), p. 121.

[24] Dėl diskusijų apie Durkheimo sociologijos implikacijas žinojimo sociologijai žr.: Gerard L. DeGré, *Society and Ideology* (New York, Columbia University Bookstore, 1943), p. 54 ff.; Merton, *op. cit.*; Georges Gurwitch, „Problèmes de la sociologie de la connaisance", *Traité de sociologie* (Paris, Presses Universitaires de France, 1960), Vol. II, p. 103 ff.

[25] Kiek mums žinoma, labiausiai simbolinį interakcionizmą su žinojimo sociologija susiejo Tamotsu Shibutani darbe „Reference Groups and Social Control", in Arnold Rose (ed.), *Human Behavior and Social Processes* (Boston, Houghton Mifflin, 1962), p. 128 ff. Simbolinio interakcionizmo atstovams nepavyko susieti Meado socialinės psichologijos ir žinojimo sociologijos. Žinoma, tai lėmė ta aplinkybė, kad žinojimo sociologija buvo men-

kai „pasklidusi" Amerikoje, bet svarbesnė teorinė šitos nesėkmės priežastis yra tas faktas, kad nei pats Meadas, nei vėlesni jo sekėjai neplėtojo adekvačios socialinės struktūros sampratos. Manytume, kaip tik dėl šios priežasties taip svarbu integruoti Meado ir Durkheimo požiūrius. Čia galima pažymėti, kad Amerikos socialinių psichologų abejingumas žinojimo sociologijai sutrukdė jiems susieti savo požiūrius su makrosociologine teorija, o visiškas Meado neišmanymas yra rimtas teorinis neomarksistinės minties šių dienų Europoje trūkumas. Gana ironiška tai, kad vėlyvieji neomarksizmo teoretikai ieškojo sąsajų su Freudo psichologija (ši yra iš esmės nesuderinama su antropologinėmis marksizmo prielaidomis) visiškai užmiršę, jog egzistuoja Meado visuomenės ir individo dialektikos teorija, kuri yra nepalyginti artimesnė jų pačių pažiūroms. Naujausias šio ironiško reiškinio pavyzdys yra Georgeso Lapassade'o darbas *L' entrée dans la vie* (Paris, Editions de Minuit, 1963). Ši kitais atžvilgiais labai susimąstyti verčianti knyga kiekviename puslapyje tarsi šaukiasi Meado. Ta pati ironija, nors ir kitokiame intelektualinio atsiskyrimo kontekste, būdinga dabartinėms amerikiečių pastangoms vėl suartinti marksizmą ir froidizmą. Europos sociologas, kuris, kurdamas sociologinę teoriją, daug ir sėkmingai rėmėsi Meadu ir jo sukurta tradicija, yra Friedrichas Tenbruckas. Žr. jo darbą *Geschichte und Gesellschaft* (*Habilitationsschrift*, Freiburgo universitetas – netrukus bus paskelbtas), ypač skyrių, pavadintą „Realitaet". Tenbruckas kitokiame nei mūsų sisteminiame kontekste, tačiau vadovaudamasis gana artima mūsų požiūriui į Meado problematiką nuostata, nagrinėja socialinę tikrovės kilmę ir tikrovės palaikymo socialinius struktūrinius pagrindus.

[26] Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (Chicago, Free Press, 1949), p.v.

[27] Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (Chicago, Free Press, 1950), p. 14.

[28] Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* (New York, Oxford University Press, 1947), p. 101.

I. ŽINOJIMO PAGRINDAI KASDIENIAME GYVENIME

[1] Visas šis mūsų veikalo skyrius grindžiamas Alfredo Schutzo ir Thomaso Luckmanno darbu *Die Strukturen der Lebenswelt*, kuris dabar rengiamas spaudai. Atsižvelgdami į tai, mes nepateikinėjome atskirų nuorodų į tas paskelbto Schutzo darbo vietas, kuriose svarstomos tos pačios problemos. Mūsų argumentacija čia *in toto* grindžiama Luckmanno anksčiau minėtame darbe išplėtotomis Schutzo pažiūromis. Skaitytojas, norintis pats susipažinti su iki šiol paskelbtais Schutzo darbais, gali rinktis šias jo knygas: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (Vienna, Springer, 1960); *Collected Papers*, I ir II tomus. Skaitytojas, besidomintis tuo, kaip Schutzas pritaikė fenomenologinį metodą socialinio pasaulio analizei, gali ypač atkreipti dėmesį į jo knygą *Collected Papers*, Vol. I, p. 99 ff., ir į Maurice'o Natansono (red.) knygą *Philosophy of the Social Sciences* (New York, Random House, 1963), p. 183 ff.

II. VISUOMENĖ KAIP OBJEKTYVI TIKROVĖ

[1] Apie dabartinius biologinius tyrinėjimus, liečiančius ypatingą žmogaus padėtį gyvūnų karalystėje, žr.: Jakob von Uexkuel, *Bedeutungslehre* (Hamburg, Rowohlt, 1958); F. J. J. Buytendijk, *Mensch und Tier* (Hamburg, Rowohlt, 1958); Adolf Portmann, *Zoologie und das neue Bild von Menschen* (Hamburg, Rowohlt, 1956). Reikšmingiausius šių biologinių perspektyvų vertinimus filosofinės antropologijos požiūriu pateikė Helmuthas Plessneris (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928 ir 1965) ir Arnoldas Gehlenas (*Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940 ir 1950). Kaip tik Gehlenas toliau plėtojo šias perspektyvas sociologinės institucijų teorijos kontekste (ypač savo darbe *Urmensch und Spaetkultur*, 1956). Kaip jo įvadą žr. Pete-

rio L. Bergerio ir Hansfriedo Kellnerio darbą „Arnold Gehlen and the Theory of Institutions", *Social Research 32:1*, 110 ff. (1965).

[2] Terminas „rūšiai būdinga aplinka" perimtas iš Uexkuellio.

[3] Antropologines termino „atvirumas pasauliui" implikacijas plėtojo tiek Plessneris, tiek ir Gehlenas.

[4] Tai, kad žmogaus organizmo savitumo pagrindas ontogenetiškas, buvo konkrečiai parodyta Portmanno tyrinėjimuose.

[5] Prielaidą, kad žmogaus raidos embrioninis tarpsnis tęsiasi ir pirmaisiais gyvenimo metais, pateikė Portmannas, kuris tuos metus pavadino „extrauterine Fruehjahr".

[6] Terminas „reikšmingi kiti" perimtas iš Meado. Jo Aš ontogenezės teorija išdėstyta darbe *Mind, Self and Society* (Chicago, University of Chicago Press, 1934). Anselmas Straussas (red.) sudarė naudingą Meado raštų kompendiumą *George Herbert Mead on Social Psychology* (Chicago, University of Chicago Press, 1964). Prasmingą diskusiją šiais klausimais randame Maurice'o Natansono darbe *The Social Dynamics of George H. Mead* (Washington, Public Affairs Press, 1956).

[7] Egzistuoja fundamentali dichotomija tarp žmogaus kaip save kuriančios būtybės sampratos ir „žmogaus prigimties" sampratos. Čia glūdi lemiamas antropologinis skirtumas tarp, viena vertus, Marxo ir visų kitų išties sociologinių požiūrių ir, antra vertus, Freudo ir daugumos nefroidiškų psichologinių požiūrių. Paaiškinti šį skirtumą labai svarbu, kad apskritai mūsų dienomis būtų įmanomas prasmingas pokalbis tarp sociologijos ir psichologijos. Pačioje sociologinėje teorijoje galima skirti požiūrius pagal tai, kiek jie artimi „sociologiniam" ir „psichologiniam" poliams. Vilfredo Pareto savo sociologija turbūt labiausiai priartėja prie „psichologinio poliaus". Beje, „žmogaus prigimties" prielaidos pripažinimas ar neigimas taip pat turi įdomių padarinių politinėms ideologijoms, bet šio klausimo negalime čia toliau gvildenti.

[8] Čia galima cituoti Bronislawo Malinowskio, Ruth Benedict, Margaret Mead, Clyde'o Kluckhohno ir George'o Murdocko darbus.

[9] Dėstomas čia požiūris į seksualinį žmogaus plastiškumą turi daug bendra su Freudo pirminio beformio libido samprata.

[10] Šis klausimas aiškinamas Meado socialinės Aš genezės teorijoje.

[11] Terminas „ekscentriškumas" perimtas iš Plessnerio. Panašų požiūrį galima rasti Schelerio vėlyvuosiuose filosofinės antropologijos darbuose. Plg. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Munich, Nymphenburger Verlagshandlung, 1947).

[12] Socialinę žmogaus savikūros prigimtį aiškiausiai atskleidė Marxas kritikuodamas Stirnerį *Vokiečių ideologijoje*. Jeano-Paulio Sartre'o pažiūrų raida nuo jo ankstyvojo egzistencializmo prie vėlesnės pastarojo marksistinės modifikacijos, būtent nuo *L' être et le néant* iki *Critique de la raison dialectique* yra įspūdingiausias šios sociologijai lemiamos įžvalgos laimėjimas šiuolaikinėje filosofinėje antropologijoje. Paties Sartre'o domėjimasis „mediacijomis" tarp makroskopinių socialinių istorinių procesų ir individo biografijos būtų dar kartą labai praturtintas atsižvelgus į Meado socialinę psichologiją.

[13] Požiūrį, kad tarp žmogaus žmogiškumo ir jo socialumo egzistuoja neišardomas ryšys, aiškiausiai suformulavo Durkheimas, ypač baigiamajame savo veikalo *Formes élémentaires de la vie religieuse* skyriuje.

[14] Pabrėždami, kad socialinė tvarka nėra pagrįsta jokiais „gamtos dėsniais", mes *ipso facto* nedėstome savo požiūrio į metafizinę „gamtos dėsnio" sampratą. Mūsų teiginys liečia tik empiriškai stebimus gamtos faktus.

[15] Būtent Durkheimas labiausiai pabrėžė, ypač veikale *Règles de la méthode sociologique*, socialinės tvarkos *sui generis* pobūdį.

Antropologinę eksternalizacijos būtinybę atskleidė tiek Hegelis, tiek ir Marxas.

[16] Biologinį eksternalizacijos pagrindą ir jos sąryšį su institucijų atsiradimu nagrinėjo Gehlenas.

[17] Terminas „žinojimo bagažas" perimtas iš Schutzo.

[18] Gehlenas tai nurodo savo *Triebueberschuss* ir *Entlastung* sąvokomis.

[19] Gehlenas tai nurodo savo *Hintergrundserfuellung* sąvoka.

[20] Situacijos apibrėžimo sąvoką suformulavo ir savo sociologijos darbuose vartojo W. I. Thomas.

[21] Mes suprantame, kad ši institucijos sąvoka platesnė negu ta, kuri vyrauja šiuolaikinėje sociologijoje. Manome, kad tokia platesnė sąvoka naudinga visapusiškai analizuojant pamatinius socialinius procesus. Apie socialinę kontrolę žr. Friedrich Tenbruck, „Soziale Kontrolle", *Staatslexikon der Goerres-Gesellschaft* (1962), ir Heinrich Popitz, „Soziale Normen", *European Journal of Sociology*.

[22] Terminas „kito vaidmens vaidinimas" perimtas iš Meado. Čia mes perimame Meado socializacijos paradigmą ir taikome ją platesnei institucionalizacijos problemai. Argumentai perteikia pagrindinius tiek Meado, tiek ir Gehleno požiūrių bruožus.

[23] Čia svarbi Simmelio atlikta plėtros nuo diados iki triados analizė. Kitame argumente derinamos Simmelio ir Durkheimo socialinės tikrovės objektyvumo sampratos.

[24] Durkheimo požiūriu tai reiškia, kad, diadai plečiantis iki triados ir toliau, pradiniai dariniai tampa tikrais „socialiniais faktais", būtent įgyja *choséité*.

[25] Čia galima lyginti su Jeano Piaget infantiliško „realizmo" sąvoka.

[26] Šio proceso šiuolaikinėje šeimoje analizę žr. Peter L. Berger ir Hansfried Kellner, „Marriage and the Construction of Reality", *Diogenes 46* (1964), 1 ff.

[27] Ankstesnis aprašymas iš esmės pagrįstas Durkheimo socialinės tikrovės analize. Tai *neprieštarauja* Weberio sampratai, kad visuomenė yra prasminis darinys. Kadangi socialinė tikrovė visada sukuriama prasmingais žmogaus veiksmais, ji ir toliau yra prasminga, net kai toji prasmė individui tam tikru momentu yra neaiški. Pirmapradiškumą galima *rekonstruoti* kaip tik remiantis tuo, ką Weberis vadino *Verstehen*.

[28] Terminas „objektyvacija" kildinamas iš hėgeliško-marksiško termino *Versachlichung*.

[29] Šiuolaikinė amerikiečių sociologija linkusi praleisti pirmąjį momentą. Tad jos požiūriui į visuomenę būdinga tai, ką Marxas vadino sudaiktinimo (*Verdinglichung*) tendencija, būtent nedialektiškas socialinės tikrovės iškraipymas, kuris užtemdo jos, kaip nuolatos vykstančios žmogaus kūrybos, pobūdį. Į ją žvelgiama per daiktiškų kategorijų prizmę, kuri tinka tik gamtos pasauliui. Tai, kad tokiame požiūryje slypinčią dehumanizaciją sušvelnina vertybės, perimtos iš platesnės visuomenės tradicijos yra, ko gero, laimė moraliniu požiūriu, bet tai nereikšminga teoriniu požiūriu.

[30] Čia yra reikšminga Pareto atlikta institucijų „logikos" analizė. Panašų į mūsų požiūrį plėtoja Friedrichas Tenbruckas, *op. cit.* Jis taip pat pabrėžia, kad „nuoseklumo siekimą" lemia prasmingas žmogaus veiklos pobūdis.

[31] Tai, aišku, yra pamatinis visos funkcionalistiškai orientuotos sociologijos silpnumas. Puiki jos kritika pateikiama Claude'o Lévi-Strausso samprotavimuose apie Bororo visuomenę knygoje *Tristes tropiques* (New York, Atheneum, 1964), p. 183 ff.

[32] Terminas „receptų žinojimas" perimtas iš Schutzo.

[33] Terminas „suobjektinimas" kilęs iš Hegelio termino *Vergegenstaendlichung*.

[34] Terminas „sedimentacija" perimtas iš Edmundo Husserlio. Sociologiniame kontekste pirmasis pradėjo jį vartoti Schutzas.

[35] Tai apibūdinama Husserlio „monotetinio įgijimo" terminu. Jį plačiai vartojo ir Schutzas.

[36] Dėl „socialinio Aš", priešinamo visam Aš, plg. Meado „me" ir Durkheimo *homo duplex* sąvokas.

[37] Nors mes argumentuodami vartojame terminus, kurie svetimi Meadui, mūsų vaidmens samprata labai panaši į jo sampratą ir ja siekiama praplėsti Meado vaidmenų teorijos taikymo lauką, kuriame atsirastų vietos ir institucijų teorijai.

[38] Terminą „reprezentacija" vartojame labai panašiai, kaip tai darė Durkheimas, bet kiek plačiau.

[39] Šis „susiejimo" procesas yra viena svarbiausių Durkheimo sociologijos temų – tai visuomenės integravimas skatinant solidarumą.

[40] Simbolinės integracijos reprezentacijos yra tai, ką Durkheimas vadino „religija".

[41] Žinojimo socialinio paskirstymo samprata perimta iš Schutzo.

[42] Terminą „mediacija" vartojo Sartre'as, bet jis nesuteikė jam tos konkrečios prasmės, kokią suteikti jam gali vaidmenų teorija. Terminas gerai atskleidžia bendrąjį ryšį, siejantį vaidmenų teoriją su žinojimo sociologija.

[43] Galima sakyti, kad šis klausimas liečia institucinės tvarkos „sutelktumą". Tačiau mes stengėmės vengti naujų terminų ir nusprendėme nevartoti šio termino, nors jis ir yra įtaigus.

[44] Būtent tai Durkheimas vadino „organišku solidarumu". Lucienas Lévy-Bruhlis praturtino šią Durkheimo sąvoką psichologiniu turiniu kalbėdamas apie „mistinį dalyvavimą" primityviose visuomenėse.

[45] Čia galima palyginti Erico Voegelino „kompaktiškumo" ir „diferenciacijos" sąvokas. Žr. jo veikalą *Order and History*, Vol. I (Baton Rouge, La., Louisiana State University Press, 1956). Talcottas Parsonsas rašė apie institucinę diferenciaciją įvairiose savo veikalo vietose.

[46] Šį ryšį tarp darbo pasidalijimo ir institucinės diferenciacijos analizavo Marxas, Durkheimas, Weberis, Ferdinandas Toenniesas ir Talcottas Parsonsas.

[47] Galima teigti, kad, nepaisant skirtingų interpretacijų detalių, šiuo klausimu buvo plačiai sutariama per visą sociologinės teorijos istoriją.

[48] Pirmiausia „grynosios teorijos" ir ekonominio pertekliaus ryšiu susidomėjo Marxas.

[49] Institucijoms būdingą tendenciją išlikti analizavo Georgas Simmelis remdamasis savo „patikimumo" samprata. Žr. jo *Soziologie* (Berlin, Duncker und Humblot), 1958), p. 438 ff.

[50] Ši deinstitucionalizacijos samprata perimta iš Gehleno.

[51] Deinstitucionalizacijos privačioje srityje analizė yra pagrindinė Gehleno modernios visuomenės socialinės psichologijos problema. Žr. jo darbą *Die Seele im technischen Zeitalter* (Hamburg, Rowohlt, 1957).

[52] Jeigu būtų norima daugiau neologizmų, tai šį klausimą būtų galima pavadinti institucinės tvarkos „fuzijos" arba „segmentacijos" lygio klausimu. Iš pažiūros šis klausimas atrodo sutampantis su struktūriniu funkciniu visuomenės „funkcinės integracijos" tyrinėjimu. Tačiau pastarasis terminas iš anksto suponuoja, kad visuomenės „integracijos" lygį gali nustatyti pašalinis stebėtojas, tyrinėjantis, kaip išoriškai funkcionuoja visuomenės institucijos. Priešingai, mes teigtume, kad tiek „funkcijas", tiek ir „disfunkcijas" galima analizuoti tik per prasmės aspektą. Vadinasi, „funkcinė integracija", jeigu apskritai norima

vartoti šį terminą, reiškia institucinės tvarkos integravimą per įvairius legitimacijos procesus. Kitais žodžiais sakant, *integracijos pagrindas yra ne institucijos, bet jų legitimavimas*. Priešingai nei teigia struktūriniai funkcionalistai, tai reiškia, kad negalima adekvačiai suprasti institucinės tvarkos kaip „sistemos".

[53] Ši problema susijusi su „ideologijos" problema, kurią svarstysime vėliau kur kas siauresniame kontekste.

[54] Weberis nuolatos, ypač savo lyginamojoje religijos sociologijoje, nurodo, kad įvairios bendrijos yra to, ką čia mes pavadinome prasmės subpasauliais, „nešėjos" (*Traeger*). Žinoma, šio reiškinio analizė susijusi su Marxo *Unterbau/Ueberbau* schema.

[55] Prasmės subpasaulių pliuralistinė konkurencija yra viena svarbiausių šiuolaikinės visuomenės empirinės žinojimo sociologijos problemų. Šią problemą mes nagrinėjome kituose savo religijos sociologijos darbuose, bet nematome reikalo plėtoti jos analizę šiame veikale.

[56] Šį teiginį galima suformuluoti Marxo terminais – galima sakyti, kad tarp substruktūros (*Unterbau*) ir superstruktūros (*Ueberbau*) egzistuoja dialektinis ryšys, – ši Marxo įžvalga buvo pamiršta svarbiausios marksizmo srovės iki pat šių dienų. Žinoma, socialiai neangažuoto žinojimo galimybės problema buvo pagrindinė žinojimo sociologijos, kaip ją apibrėžė Scheleris ir Mannheimas, problema. Mes nelaikome jos tokia svarbia dėl priežasčių, glūdinčių pačiame mūsų teoriniame požiūryje. Svarbus teorinės žinojimo sociologijos klausimas yra žinojimo ir jo socialinio pagrindo dialektika. Tokie klausimai kaip Mannheimo keltas „neangažuotos inteligentijos" klausimas yra žinojimo sociologijos taikymas konkretiems istoriniams ir empiriniams reiškiniams. Išvados dėl šių reiškinių turės būti daug mažiau bendro teorinio pobūdžio negu tos, kuriomis čia domimės. Kita vertus, klausimus, susijusius su socialinio mokslinio pažinimo autonomija, reikėtų svarstyti socialinių mokslų metodologijos

kontekste. Dėl priežasčių, kurias išdėstėme įvade, šią sritį mes neįtraukėme į mūsų žinojimo sociologijos apibrėžimą.

[57] Amerikos sociologija nuo Ogburno laikų šį reiškinį paprastai vadina „kultūriniu atsilikimu". Mes vengėme šio termino dėl jo evoliucionistinių ir implicitiškai vertinamųjų konotacijų.

[58] Sudaiktinimas (*Verdinglichung*) – Marxo sąvoka, itin svarbi jo *Fruehschriften* antropologiniuose apmąstymuose, o vėliau išplėtota į „prekinį fetišizmą" *Kapitale*. Apie vėlesnę šios sąvokos plėtrą marksistinėje teorijoje žr. Gyorgy Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, p. 109 ff.; Lucien Goldmann, *Recherches dialectiques* (Paris, Gallimard, 1959), p. 64 ff.; Joseph Gabel, *La fausse conscience* (Paris, Editions de Minuit, 1962) ir *Formen der Entfremdung* (Frankfurt, Fischer, 1964). Apie plačią diskusiją, kiek ši sąvoka pritaikoma nedoktrinieriškai žinojimo sociologijai, žr. Peter L. Berger ir Stanley Pullberg, „Reification and the Sociological Critique of Consciousness", *History and Theory* IV: 2, 198 ff. (1965). Marxo svarstymų kontekste sudaiktinimo sąvoka glaudžiai siejama su susvetimėjimo (*Entfremdung*) sąvoka. Šiuolaikiniuose sociologijos darbuose pastaroji sąvoka buvo taip suplakta su įvairiais reiškiniais nuo neurozės iki *anomie*, kad beveik nebeįmanoma atkurti tikslios jos terminologinės prasmės. Šiaip ar taip, mes jautėme, kad šis veikalas nėra tinkama vieta atkūrinėti šią prasmę ir todėl vengėme vartoti šitą sąvoką.

[59] Tokie šiuolaikiniai diurkheimiškos sociologijos prancūzų kritikai, kaip Jules Monnerot (*Les faits sociaux ne sont pas de choses*, 1964) ir Armand Cuvillier („Durkheim et Marx", *Cahiers internationaux de sociologie*, 1948), apkaltino ją sudaiktinančiu požiūriu į socialinę tikrovę. Kitaip sakant, jie įrodinėjo, kad Durkheimo *choséité* yra *ipso facto* sudaiktinimas. Kad ir ką būtų galima apie tai pasakyti aiškinant Durkheimą, iš principo įmanoma teigti, jog „socialiniai faktai yra daiktai", ir tai teigiant turėti omenyje tik socialinių faktų *kaip žmogaus kūrinių* objektyvumą. Teoriškai šį klausimą galima išspręsti objektyvacijos ir sudaiktinimo skyrimo pagrindu.

[60] Čia plg. Sartre'o „praktinio inertiškumo" sąvoką jo veikale *Dialektinio proto kritika.*

[61] Dėl šios priežasties Marxas vadino sudaiktinančią sąmonę *klaidinga* sąmone. Šią sąvoką galima sieti su Sartre'o „klaidingo tikėjimo" (*mauvaise foi*) sąvoka.

[62] Lucieno Lévy-Bruhlio ir Jeano Piaget darbus galima laikyti pagrindu, leidžiančiu suprasti protosudaiktinimą tiek filogenetiškai, tiek ir ontogenetiškai. Taip pat žr. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (Paris, Plon, 1962).

[63] Apie paralelizmą tarp „čia apačioje" ir „ten viršuje" žr. Mircea Eliade, *Cosmos and History* (New York, Harper, 1959). Panašaus požiūrio laikosi Voegelinas, *op.cit.*, aptarinėdamas „kosmologines civilizacijas".

[64] Dėl tapatumo sudaiktinimo plg. Sartre'o antisemitizmo analizę.

[65] Apie išdaiktinimo sąlygas žr. Berger and Pullberg, *loc.cit.*

[66] Terminas „legitimacija" perimtas iš Weberio, kuris itin plėtojo jį savo politinės sociologijos kontekste. Čia mes jį vartojame daug plačiau.

[67] Dėl legitimacijų kaip „aiškinimų" plg. Pareto atliktą „derivacijų" analizę.

[68] Tiek Marxas, tiek ir Pareto suvokė, kad tai, ką mes vadiname legitimacijomis (Marxo „ideologija", Pareto „derivacijos"), gali egzistuoti autonomiškai.

[69] Mūsų „simbolinio pasaulio" samprata labai panaši į Durkheimo „religijos" sampratą. Mūsų argumentacijai šiuo klausimu buvo labai reikšminga Schutzo atlikta „baigtinių prasmės sričių" ir jų tarpusavio ryšio analizė bei Sartre'o „totalizacijos" sąvoka.

[70] Terminą „ribinė situacija" (*Grenzsituation*) nukalė Karlas Jaspersas. Mes vartojame šį terminą visiškai kitaip negu jis.

[71] Čia mūsų argumentacijai daro įtaką Durkheimo atlikta *anomie* analizė. Vis dėlto mus labiau domina *nominiai*, o ne *anominiai* visuomenės procesai.

[72] Kasdienės tikrovės aukščiausią statusą analizavo Schutzas. Ypač žr. jo straipsnį „On Multiple Realities", *Collected Papers*, Vol. I, p. 207 ff.

[73] Subjektyvaus tapatumo trapumą jau implikuoja Meado atlikta Aš genezės analizė. Kaip buvo plėtojama ši analizė žr.: Anselm Strauss, *Mirrors and Masks* (New York, Free Press of Glencoe, 1959); Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (Garden City, N.Y., Doubleday-Anchor, 1959).

[74] Heideggeris pateikia išsamiausią šiuolaikinėje filosofijoje mirties kaip ribinės situacijos par excellence analizę. Schutzo „fundamentalaus nerimo" sąvoka nurodo tą patį reiškinį. Šiam klausimui reikšminga ir Malinowskio laidotuvių ceremonializmo socialinės funkcijos analizė.

[75] Remiantis tam tikrais požiūriais į „nerimą" (*Angst*), kuriuos išplėtojo egzistencijos filosofija, tampa įmanoma perkelti Durkheimo *anomie* analizę į platesnį antropologinį kontekstą.

[76] Žr. Lévi-Strauss, *op.cit.*

[77] Apie kolektyvinę atmintį žr. Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris, Presses Universitaires de France, 1952). Halbwachsas taip pat plėtojo savo sociologinę atminties teoriją veikaluose *La mémoire collective* (1950) ir *La topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte* (1941).

[78] Sąvokos „pirmtakai" ir „įpėdiniai" perimtos iš Schutzo.

[79] Transcenduojančio visuomenės pobūdžio sampratą pirmiausia plėtojo Durkheimas.

[80] „Projekcijos" sampratą pirmasis plėtojo Feuerbachas, o po jo, nors ir labai skirtingomis kryptimis, Marxas, Nietzsche ir Freudas.

[81] Vėl plg. su Weberio "nešėjo" (*Traeger*) sąvoka.

[82] Čia yra reikšmingos šiuolaikinės amerikiečių kultūrinės antropologijos atliktos „kultūrų kontakto" analizės.

[83] Plg. „kultūrinio šoko" sąvoką šiuolaikinėje amerikiečių kultūrinėje antropologijoje.

[84] Marxas gana išsamiai aiškino ryšį tarp materialios valdžios ir „konceptualinės sėkmės". Žr. gerai žinomą formuluotę *Vokiečių ideologijoje*: „Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken" (*Fruehschriften*, Kroener edition, p. 373).

[85] Pareto labiausiai priartėja prie idėjų istorijos, rašomos sociologijos požiūriu, todėl jis svarbus žinojimo sociologijai, nors ir daromos išlygos dėl jo teorinių pažiūrų. Žr. Brigitte Berger, *Vilfredo Pareto and the Sociology of Knowledge* (neskelbta daktarinė disertacija, New School for Social Research, 1964).

[86] Tai gali priminti Auguste'o Comte'o „trijų pakopų dėsnį". Žinoma, mes negalime jo pripažinti, bet jis vis dėlto gali būti naudingas kaip užuomina, jog sąmonė formuojasi atskiriamais istoriniais tarpsniais, nors jų negalima suprasti taip, kaip suprato Comte'as. Mūsų pačių supratimas artimesnis hėgeliškam-marksiškam požiūriui į žmogaus mąstymo istoriškumą.

[87] Tiek Lévy-Bruhlis, tiek ir Piaget perša mintį, kad mitologija yra būtina mąstymo raidos pakopa. Vertingų samprotavimų apie biologines mitologinio/magiško mąstymo šaknis pateikia Arnoldas Gehlenas veikale *Studien zur Anthropologie und Soziologie* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1963), p. 79 ff.

[88] Mūsų mitologijos sampratai padarė įtaką Gerarduso van der Leeuwo, Mircea Eliade ir Rudolfo Bultmanno darbai.

[89] Apie socialinės ir kosminės tvarkos tęstinumą mitologinėje sąmonėje vėl plg. Eliade ir Voegelino darbus.

[90] Iš mūsų teorinių prielaidų turėtų būti aišku, kad čia negalime detaliai analizuoti „intelektualų sociologijos" klausimų. Be svarbių Mannheimo šios srities tyrinėjimų (ypač išdėstytų darbuose *Ideology and Utopia* ir *Essays on the Sociology of Culture*), žr. Florian Znaniecki, *The Social Role of the Man of Knowledge* (New York, Columbia University Press, 1940); Theodor Geiger, *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft* (Stuttgart, 1949); Raymond Aron, *L' opium des intellectuels* (Paris, 1955); George B. de Huszar (ed.), *The Intellectuals* (New York, Free Press of Glencoe, 1960).

[91] Dėl aukščiausių legitimacijų, stiprinančių institucinę „inerciją" (Simmelio „ištikimumas") plg. tiek Durkheimo, tiek ir Pareto darbus.

[92] Kaip tik šiuo klausimu funkcionalistinė institucijų interpretacija yra silpniausia, linkusi ieškoti faktiškai neegzistuojančių praktinių jų aspektų .

[93] Dėl brahmanų ir kšatrijų konflikto plg. Weberio Indijos religijos sociologijos tyrinėjimus.

[94] Apie socialinį sunkiai empiriškai patikrinamų teiginių patvirtinimą žr. Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Evanston, Ill., Row, Peterson and Co., 1957).

[95] Terminas „artimumas" perimtas iš Schelerio ir Weberio.

[96] Dėl monopolinių tikrovės apibrėžimų primityviose ir archajiškose visuomenėse žr. Durkheimą ir Voegeliną.

[97] Paulo Radino tyrinėjimai liudija, kad skepticizmas yra galimas net tokiose monopolinėse situacijose.

[98] Terminas „svečių tautos" (*Gastvoelker*) perimtas iš Weberio.

[99] Apie konservatyvių politinių jėgų ir religinių monopolijų („bažnyčių") artimumą žr. Weberio pateiktą hierokratijos analizę.

[100] Terminas „ideologija" buvo vartojamas tokia daugybe skirtingų prasmių, kad galima prarasti viltį jį apskritai vartoti tiksliai. Mes nusprendėme jį išlaikyti siaurai apibrėžta prasme, nes šia prasme jis naudingas ir geresnis už kokį nors neologizmą. Čia nėra prasmės svarstyti, kaip šis terminas keitėsi tiek marksizmo, tiek ir žinojimo sociologijos istorijoje. Naudingą apžvalgą žr. Kurt Lenk (ed.), *Ideologie.*

[101] Dėl krikščionybės santykio su buržuazine ideologija žr. Marxą ir Vebleną. Naudingą apžvalgą, kaip Marxas traktavo religiją, galima rasti antologijoje *Marx and Engels on Religion* (Moscow, Foreign Languages Publishing House, 1957).

[102] Žr. Thomas Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* (Freiburg, Rombach, 1963).

[103] Mūsų intelektualo kaip „nepageidaujamo eksperto" samprata nelabai skiriasi nuo Mannheimo pabrėžiamo intelektualo marginalumo. Manome, kad, norint pateikti sociologijai naudingą intelektualo apibrėžimą, svarbu aiškiai atskirti šį tipą nuo „pažinimo žmogaus" apskritai.

[104] Dėl intelektualų marginalumo žr. Simmelio pateiktą svetimo „objektyvumo" analizę ir Veblenо atliktą intelektualinio žydų vaidmens analizę.

[105] Žr. Peter L. Berger, „The sociological Study of Sectarianism", *Social Research,* Winter, 1954, 467 ff.

[106] Plg. Mannheimo intelektualų revoliucionierių analizę. Apie rusiškąjį jų prototipą žr. E. Lampert, *Studies in Rebellion* (New York, Praeger, 1957).

[107] Kaip intelektualai revoliucionieriai tampa *status quo* legitimuotojais, galima studijuoti praktiškai „gryna" forma analizuojant Rusijos komunizmo raidą. Griežtą šio proceso marksistinę kritiką žr. Leszek Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative* (Munich, 1960).

[1] Mūsų „kito supratimo" samprata perimta tiek iš Weberio, tiek ir iš Schutzo.

[2] Mūsų socializacijos ir dviejų jos potipių apibrėžimai atitinka dabartinę vartoseną socialiniuose moksluose. Mes tik adaptavome žodyną, kad jis atitiktų bendrą mūsų teorijos schemą.

[3] Žinoma, čia mūsų apibūdinimas smarkiai grindžiamas Meado socializacijos teorija.

[4] „Mediacijos" sąvoka perimta iš Sartre'o, kuris, deja, neturi tinkamos socializacijos teorijos.

[5] Afektinę ankstyvojo mokymosi dimensiją ypač pabrėžė froidiškoji vaiko psichologija, nors įvairūs bihevioristinės mokymosi teorijos atradimai lyg ir ją patvirtina. Dėstydami savo požiūrį, mes nesivadovaujame jokiomis teorinėmis kurios nors psichologinės mokyklos prielaidomis.

[6] Mūsų dėstoma refleksinio Aš pobūdžio samprata perimta tiek iš Cooley'o, tiek ir iš Meado. Jos ištakų galima rasti Williamo Jameso veikale *Principles of Psychology* pateikiamoje „socialinio Aš" analizėje.

[7] Nors čia negalime nagrinėti šio klausimo, pakaktų nurodyti galimybę rastis tikrai dialektinei socialinei psichologijai. Ji būtų vienodai svarbi tiek filosofinei antropologijai, tiek ir sociologijai. O dėl sociologijos, tai turint tokią socialinę psichologiją (iš esmės ji būtų Meado orientacijos, bet papildyta svarbiais kitų socialinės mokslinės minties srovių elementais) nebūtų būtina ieškoti teoriškai nepriimtinų sąjungų su froidiškuoju arba bihevioristiniu psichologizmu.

[8] Apie nomenklatūrą žr. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 253 ff.

[9] „Apibendrinto kito" sąvoka čia vartojama grynai Meado nurodyta prasme.

[10] Plg. Georgo Simmelio teiginius apie žmogaus savęs kaip esančio ir nesančio visuomenėje suvokimą. Be to, čia reikšminga Plessnerio „ekscentriškumo" sąvoka.

[11] Plg. Piaget teiginius apie sutelktą vaiko pasaulio tikrovę.

[12] Plg. Lévi-Bruhlio teiginius apie filogenetinį „realizmą", analogišką Piaget infantiliškam „realizmui".

[13] Žr. Philippe Ariès, *Centuries of Childhood* (New York, Knopf, 1962).

[14] Čia plg. kultūrines antropologines „perėjimo ritualų", susijusių su lytiniu subrendimu, analizes.

[15] „Vaidmens distancijos" sąvoką plėtojo Ervingas Goffmanas savo darbe *Asylums* (Garden City, N.Y., Doubleday-Anchor, 1961). Mūsų analizė rodo, kad tokia distancija galima *tik* antrinės socializacijos metu internalizuotų tikrovių atžvilgiu. Jeigu ji atsiranda pirminės socializacijos metu internalizuotų tikrovių atžvilgiu, tai atsiduriame srityje to, ką amerikiečių psichiatrija vadina „psichopatija", kuri reiškia ydingą tapatumo formavimąsi. Kitas labai įdomus klausimas, kurį numato mūsų analizė – tai struktūrinės ribos, kada gali galioti socialinės sąveikos „Goffmano modelis". Būtent jis tinkamas toms visuomenėms, kuriose pagrindiniai objektyvuotos tikrovės elementai internalizuojami antrinės socializacijos procesų metu. Beje, šie svarstymai turėtų mus perspėti, kad neleistina sutapatinti Goffmano „modelio" (pridurkime, kad jis labai naudingas analizuojant svarbius modernios industrinės visuomenės bruožus) su „dramatišku modeliu" *tout court*. Galų gale,buvo ir kitų dramų, o ne vien tos, kurios ištiko šiuolaikiškai organizuotą žmogų, linkusį „valdyti įspūdį".

[16] Šiuo klausimu įdomios medžiagos pateikia užimtumo sociologijos tyrinėjimai, ypač Everetto Hugheso darbai.

[17] Žr. Talcott Parsons, *Essays in Sociological Theory, Pure and Applied* (Chicago, Free Press, 1949), p. 233 ff.

[18] Hansas H. Gerthas ir C. Wrightas Millsas savo darbe *Character and Social Structure* (New York, Harcourt, Brace and Co., 1953) siūlo terminą „artimi kiti", kuriuo įvardijami reikšmingi kiti, dalyvaujantys palaikant individo tikrovę vėlesniais jo gyvenimo tarpsniais. Mes linkę nevartoti šio termino dėl jo panašumo į *Intimsphaere* terminą, kuris buvo plačiai vartojamas šiuolaikinėje vokiečių sociologijoje ir turi visai kitokią reikšmę.

[19] Šiuo klausimu vėl žr. Goffmaną, taip pat ir Davidą Riesmaną.

[20] Sąvokos „pirminė grupė" ir „antrinė grupė" perimtos iš Cooley'o. Mes jas vatojame taip, kaip jos dabar vartojamos amerikiečių sociologijoje.

[21] Dėl „pokalbio mechanizmo" sąvokos žr. Peter L. Berger and Hansfried Kellner, „Marriage and the Construction of Reality", *Diogenes 46* (1964), 1 ff. Friedrichas Tenbruckas (*op.cit.*) kiek detaliau aptaria bendravimo tinklų funkciją palaikant bendras tikroves.

[22] Dėl susirašinėjimo žr. Georg Simmel, *Soziologie*, p. 287 ff.

[23] Čia reikšminga „referentinės grupės" sąvoka. Plg., kaip tai analizuoja Mertonas savo darbe *Social Theory and Social Structure*.

[24] Žr. Peter L. Berger, *Invitation to Sociology* (Garden City, N.Y., Doubleday-Anchor, 1963), p. 54 ff.

[25] Psichoanalitinė sąvoka „perkėlimas" nurodo kaip tik šį reiškinį. Žinoma, ją vartojantys psichoanalitikai nesupranta, kad šį reiškinį galima rasti *visuose* resocializacijos procesuose, kurių metu susitapatinama su reikšmingais kitais, atsakingais už šią resocializaciją. Todėl negalima, remiantis šiuo reiškiniu, daryti jokių išvadų apie psichoanalitinėje situacijoje gaunamų „įžvalgų" kognityvinį pagrįstumą.

[26] Būtent tai nurodė Durkheimas analizuodamas neišvengiamai socialinį religijos pobūdį. Tačiau mes nekeičiame termino „bažnyčia" terminu religijos „moralinė bendruomenė", nes šis terminas tinka tik specifiniam istoriniam religijos suinstitucinimo atvejui.

[27] Tyrinėjant Kinijos komunistų taikomus „smegenų plovimo" metodus, labai gerai atsiskleidža pamatiniai alternacijos modeliai. Žr., pvz., Edward Hunter, *Brainwashing in Red China* (New York, Vanguard Press, 1951).Goffmanas savo darbe *Asylums* parodo, kad panašūs procedūriniai dalykai būdingi Amerikoje praktikuojamai grupinei terapijai.

[28] Dėl skirtingų tikrovės apibrėžimų išvengimo vėl plg. Festingerį.

[29] Žr. Thomas Luckmann and Peter L. Berger, „Social Mobility and Personal Identity", *European Journal of Sociology* V, 331 ff. (1964).

[30] Čia reikšmingos Riesmano „kitos krypties" ir Mertono „numatančios socializacijos" sąvokos.

[31] Žr. Elioto Freidsono, Theodoro J. Litmano ir Juliuso A. Rotho medicinos sociologijos esė knygoje Arnold Rose (ed.), *Human Behaviour and Social Processes.*

[32] Mūsų analizė implikuoja, kad, analizuojant internalizaciją, būtina atsižvelgti į makrosociologinį jos pagrindą, būtent suprasti *socialinę struktūrą*, kurioje vyksta internalizacija. Šių dienų amerikiečių socialinę psichologiją labai menkina tas faktas, kad paprastai ji neturi tokio pagrindo.

[33] Žr. Gerth and Mills, *op.cit.* Taip pat žr. Tenbruck, *op.cit.* Tipologizuodamas pirmykštes, tradicines ir modernias visuomenes, šis autorius daug reikšmės teikia struktūriniams asmenybės pagrindams.

[34] Svarbus šito padarinys yra tai, kad dauguma psichologinių modelių, tarp jų ir šiuolaikinės mokslinės psichologijos modeliai, tik ribotai gali būti taikomi socialinei istorinei analizei. Be to, tai reiškia, kad sociologinė psichologija turės tuo pat metu būti ir *istorinė psichologija.*

[35] Žr. Erving Goffman, *Stigma* (Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1963). Taip pat žr. A.Kardiner and L.Ovesey, *The Mark of Oppression* (New York, Norton, 1951).

[36] Žr. Donald W. Cory, *The Homosexual in America* (New York, Greenberg, 1951).

[37] Čia dar kartą norėtume pabrėžti socialines struktūrines sąlygas, reikiamas norint pritaikyti analizės „gofmaniškąjį modelį".

[38] Helmutas Schelsky nukalė sugestyvų terminą „nuolatinis refleksyvumas" (*Dauerreflektion*), kuriuo žymimas šiuolaikinės „pasaulių rinkos" psichologinis kognatas („Ist die Dauerreflektion institution-alisierbar?", *Zeitschrift fuer evangelische Ethik,* 1957). Teorinis Schelsky'o argumentacijos pagrindas yra Gehleno bendroji „subjektyvizacijos" modernioje visuomenėje teorija. Ją šiuolaikinės religijos sociologijos aspektu toliau plėtojo Luckmannas, *op.cit.*

[39] Žr. Luckmann and Berger, *loc.cit.*

[40] Nepatartina kalbėti apie „kolektyvinį tapatumą", nes kyla pavojus klaidingai (ir sudaiktinamai) hipostazuoti. Tokio hipostazavimo *exemplum horribile* yra „hėgeliškoji" trečiojo ir ketvirtojo dešimtmečių vokiečių sociologija (pvz., Othmaro Spanno darbai). Šis pavojus daugiau ar mažiau jaučiamas įvairiuose Durkheimo mokyklos ir amerikiečių kultūrinės antropologijos „kultūros ir asmenybės" mokyklos darbuose.

[41] Žinoma, čia turima omeny sociologinė Freudo „realybės principo" kritika.

[42] Žr. Peter L. Berger, „Towards a Sociological Understanding of Psychoanalysis", *Social Research*, Spring 1965, 26 ff.

[43] Žr. *ibid.*

[44] Čia aptarta gamtos ir visuomenės dialektika jokiu būdu nėra tapati „gamtos dialektikai", kurią plėtojo Engelsas ir vėlesnis marksizmas. Pirmasis pabrėžia, kad žmogaus santykis su savo kūnu (kaip ir su gamta apskritai) yra specifiškai žmogiškas. Antrasis, priešingai, projektuoja specifiškai žmogiškus reiškinius į nesužmogintą gamtą, o po to pradeda teoriškai dehumanizuoti žmogų traktuodamas jį tik kaip natūralių jėgų arba gamtos dėsnių objektą.

[45] Dėl „sociosomatikos" disciplinos galimybės žr. Georg Simmel, *op.cit.*, p. 365 ff. (esė apie „jutimų sociologiją"); Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* (Paris, Presses Universitaires de France, 1950), p. 365 ff. (esė apie „kūno technikas"); Edward T. Hall, *The Silent Language* (Garden City, N.Y., Doubleday, 1959). Sociologinė seksualumo analizė, ko gero, duotų daugiausia medžiagos tokiai disciplinai.

[46] Tai buvo labai gerai suprasta Freudo socializacijos teorijoje. Tačiau šitai nebuvo pakankamai įvertinta rengiant funkcionalistines Freudo adaptacijas, pradedant Malinowskiu.

[47] Čia plg. Henri Bergsoną (ypač jo *durée* teoriją), Maurice'ą Merleau-Ponty, Alfredą Schutzą ir Jeaną Piaget.

[48] Čia plg. tiek Durkheimo ir Plessnerio , tiek ir Freudo sampratas.

VARDŲ RODYKLĖ

Dilthey, Wilhelm 18, 21
Durkheim, Émile 16, 22, 29-31, 231, 232

Freud, Sigmund 223

Gandhi, Mahatma 209
Geiger, Theodor 23
Gehlen, Arnold 29

Homeras 88, 141

Jėzus Kristus 201

Konstantinas 157

Leninas, Vladimiras 17

Mannheim, Karl 20-24, 26
Marx, Karl 16, 17, 21, 29, 161, 233
Mauss, Marcel 234
Mead, George H. 29
Merton, Robert 22, 23
Mills, Wright C. 23

Nietzsche, Friedrich 16, 17, 18

Pareto, Vilfredo 16
Parsons, Talcott 23, 30
Pascal, Blaise 16
Paulius (Saulius iš Tarso) 198, 199
Plessner, Helmuth 198

Scheler, Max 17-22, 24, 26
Schutz, Alfred 28, 29
Sorokin, Pitirim 22
Stark, Werner 24

Topitsch, Ernst 23

Weber, Alfred 22
Weber, Max 16, 29, 30, 31, 217, 232

Peter L. Berger, Thomas Luckmann
SOCIALINIS TIKROVĖS KONSTRAVIMAS
Žinojimo sociologijos traktatas

Iš anglų kalbos vertė
Aldona Radžvilienė
Viršelio dailininkė
Audronė Uzielaitė

SL 1573. 1999 11 05. Užsakymas 156

Išleido „Pradų" leidykla,
T. Vrublevskio g. 6, 2000 Vilnius

Spaudė BĮ UAB „Litimo",
Liepkalnio g. 97, 2030 Vilnius

Printed in Lithuania

Berger, Peter L.

Be256 Socialinis tikrovės konstravimas: žinojimo sociologijos traktatas /Peter L. Berger, Thomas Luckmann. – Vilnius: Pradai, 1999. – 263 p. – (Atviros Lietuvos knyga: ALK, ISSN 1392-1673)

Vardų r-klė: p. 263.
ISBN 9986-943-48-5

Ši žymių Vakarų sociologų knyga skirta Lietuvoje dar mažai žinomai sociologijos krypčiai – vadinamajai „žinojimo sociologijai". Tai sistemiškas teorinis šios krypties įvadas.

UDK 316

Ši žymių Vakarų sociologų knyga – tai sis kas Lietuvoje mažai žinomos sociologijos krypties – vadinamosios „žinojimo sociologijos" – teorinis įvadas. „Tikrovė yra socialiai konstruojama, – rašo autoriai, – ir žinojimo sociologija privalo analizuoti šito konstravimo procesus." Knygoje kaip tik ir pateikta kvalifikuota fenomenologinė kasdienio gyvenimo tikrovės analizė.

Peter L. Berger – Bostono universiteto (JAV) sociologijos profesorius, knygų *Invitation to Sociology*, (liet. k. *Sociologija*, Litterae universitatis, 1995), *Pyramids of Sacrifice, Facing up to Modernity, The Heretical Imperative, The Sacred Canopy, The Capitalist Revolution* ir kt. autorius.

Thomas Luckmann – Konstanco universiteto (Vokietija) sociologijos profesorius, knygų *The Invisible Religion, Religion und Gesellschaft, Phenomenology and Sociology* ir kt. autorius.

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiuolaikinių humanitarinių mokslų pagrindais. Šios knygos leidimą ALF remia kartu su Vidurio Europos universiteto Vertimų projektu.

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

CEU

Rekomenduojama kaina 12 Lt

ISSN 1392-1673
ISBN 9986-943-48-5